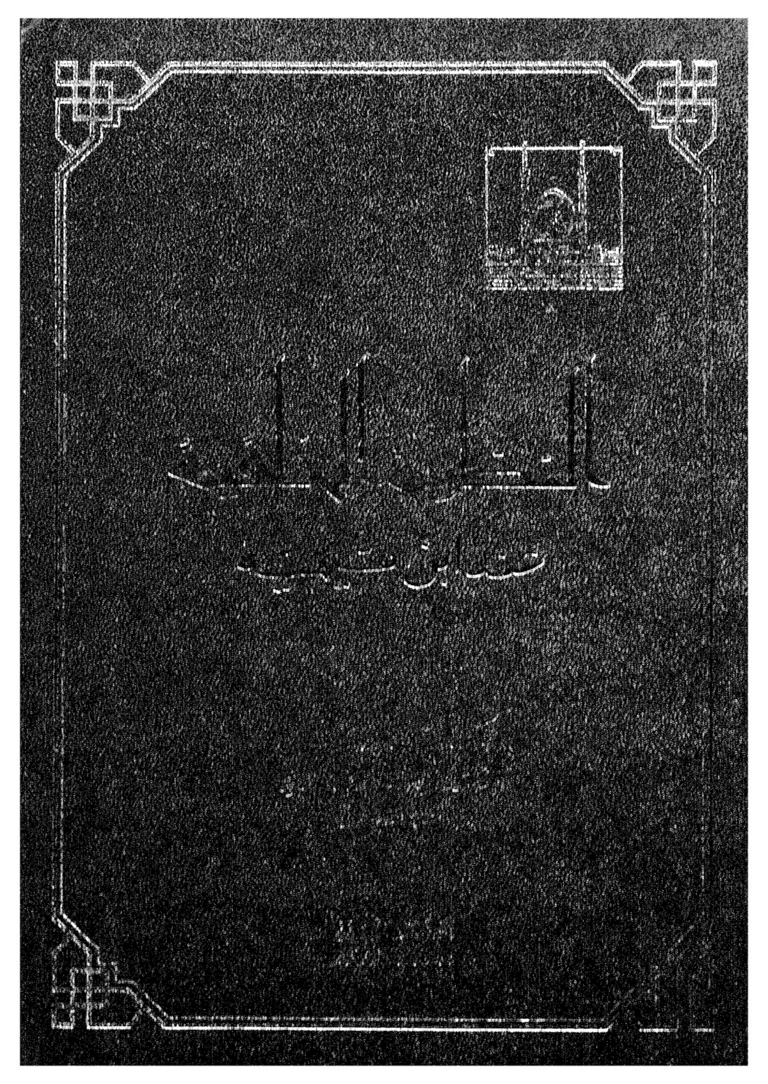






تأليف

دكتور محمد عبد الله عفيفي
دكتوراه في العلوم الإسلامية
من جامعة القاهرة

الطبعة الأولى
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

مقدمة

إن من أهم ما يتميّز به دين الإسلام عن سائر الأديان والملل، أنه دين كامل شامل لا يقتصر على جزء من حياة الإنسان وإنما يشمل ممارساته كلها الخاصة والعامة والصغيرة والكبيرة. وكما يهتم الإسلام بالعقيدة التي تحدد تصورات المسلم عن نفسه وما حوله وما وراء ذلك من عالم الغيب، ويهتم بالشريعة التي تنظم علاقاته الخاصة والعامة، فإن الإسلام كذلك يهتم بالكيان الأخلاقي للإنسان ويجعله المرتكز لكل معاملاته وسلوكياته.

والأخلاق في الإسلام ليست تصورات خيالية، ولا طقوساً شكلية، وإنما هي روح فعالة تسرى في كل ذرات كيان المسلم لتسمو به إلى الحق والخير والفضيلة، وتنأى به عن الباطل والشر والرذيلة. والمسلم لا يستمد هذه الأخلاق من أحاجيّ وأساطير وإنما من وحي إلهي خالد وسيرة نبوية حيّه، وحدت بين التنظير والممارسة والقول والعمل.

وقد أدرك علماء المسلمين على مرّ العصور أهمية الأخلاق ودورها في بناء الأمم والحضارات فأفردوا لها المؤلفات والرسائل، بل لم يخل مؤلف من مؤلفاتهم من إشارة إلى الأخلاق وتذكير بأهميتها وندب على الالتزام بها.

والمركز إذ يقدم هذه الأطروحة العلمية عن نظرية الأخلاق الإسلامية كما يراها ابن تيمية ليؤمل أن تحقق أمرين:

الأول: هو التعريف بجانب مهم من إنجازات علم من أعلام الفكر الإسلامي، جانب جدير بالعناية والدراسة والتأصيل خاصة وأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأكثر العلوم المسلكية التي نعاني من غياب الرؤية الإسلامية فيها.

والثاني: هو تذكير المسلمين بأن من أخطر ما أصيبت به هذه الأمة في عصورها المتأخرة هو ضياع أخلاقها وتأثرها بأخلاق غيرها حتى أصبحت بلا هويّه ولا كيان. ولن يكون لها شأن بين الأمم إلا باستعادة هويتها وبناء أخلاقها من جديد.

وإننا لنرجو أن يكون هذا الكتاب إضافة إيجابية إلى المكتبة الإسلامية، وحافزاً لمزيد من البحث والتأصيل في النظرية الأخلاقية الإسلامية، والحمد لله من قبل ومن بعد.

الأمين العام

د. زيد عبدالمحسن الحسين

تصدير

الحمد لله، والصلاة والسلام على ذى الخُلُق الكريم، المبعوث رحمة، وهداية للخلائق أجمعين، والذي وصفه الخالق ـــ سبحانه ـــ في القرآن المجيد، بأنه ـــ ﷺ ـــ لم يكن فظا، ولا غليظ القلب؛ وإنما كان على خلق عظيم، صلوات الله، وسلامه عليه، وعلى كل من اتبع نهجه، وخُلُقَه إلى يوم الدين وبعـد:

فإن هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدى القارىء الكريم، يعالج قضية؛ النظرية الخلقية، عند ابن تيمية؛ دراسة مقارنة. ومن البيِّن أن هذا الموضوع من الأهميّة بمكان؛ حيث إنه يتصل بصورة مباشرة برؤية إسلامية للأخلاق. وهي رؤية نطل بها من خلال نافذة تراثيّة، على بعض المذاهب الخلقية في القديم، والحديث، ومن خلال عَلَم، فَذٍّ، عملاق من عمالقة الفكر العالمي، عايش في فترة من فترات التاريخ الإسلامي، أحداثاً جساماً، كان مسرحها العالم الإسلامي كله.

كانت تلك الفترة من القرنين؛ السابع، والثامن الهجريين، حافلة بالصراعات والاضطرابات الداخلية، التي أسكرت عقول كثيرين، ورانت على قلوب جمٍّ غفير منهم، كما كانت هناك قوى متجمعة في الشرق، وفي الغرب، تتربص بالأمة الإسلامية، وتهتبل الفرص السانحة، لكى تنقض عليها، وتنشب فيها مخالبها، في غفلة من أبنائها.

ولقد كان «ابن تيمية» فارساً من فرسان الصحوة في ذلك الزمن، ونذيراً من نُذُر الإسلام الأولى، آلى على نفسه، أن يحمل سيفه وقلمه، فصال في ربوع أمة الإسلام، وجال، وكان الجانب الإصلاحي العام هو شغله الشاغل. وكان من أهم الجوانب الإصلاحية، التي حمل لواءها، هو الجانب الخلقي.

من أجل هذا؛ فقد عمدت هذه الدراسة إلى تقديم هذا الجانب، التراثي لدى ذلك الشيخ العملاق الفذ، من خلال عرض موضوعي لبعض المذاهب الخلقية، لدى لفيف من الفلاسفة، والمفكرين، في البيئة الإسلامية، وفي غيرها.

كما عمدت إلى عقد مقارنات بين الفكر الخلقي لدى هذا الشيخ، وبين بعض أعمدة الفكر الخلقي في الفلسفة الحديثة؛ مثل «ديكارت» (١٥٦٦ — ١٦٥٠م) «وكانت» (١٧٢٤ — ١٨٠٤م) وغيرهما.

وكذلك، فقد هدفت، هذه الدراسة إلى تقديم جانب من جوانب الفكر الخلقي في الحضارة الإسلامية، في ضوء العقيدة الإسلامية، وفي إطار فكري معاصر. كما هدفت إلى أن تلفت أنظار الباحثين، والدارسين في مجال الدراسات الخلقية، إلى أهمية ما يزخر به التراث الإسلامي، من تصورات فكرية راقية، متكاملة عن الأخلاق، وعن الفلسفة الخلقية، إن صح هذا التعبير.

ولذلك فإن الإغفال شبه المتعمد لهذا الحقل الإسلامي، يعد أمراً مخالفاً للمنهجية العلمية، وتجنياً على هذا الفكر. وقد آن الأوان، لأن ينشط المفكرون المسلمون، والدارسون الأكاديميون في مجال الدراسات الخلقية، في الكشف عن أصالة الجوانب الخلقية في الفكر الإسلامي، وفي بيان ثرائها، وخصبها؛ وهو الفكر الذي قام بأجل المهام العلمية، والفكرية للحضارة الإنسانية.

ولعل هذه الدراسة تسهم — أيضاً — مع غيرها في تصحيح بعض المفاهيم التي ألصقت بالتراث السلفي إلصاقاً دون بحث، أو موضوعية.

وأخيراً أدَع للقاريء الكريم، أن يعايش هذه الدراسة، ولعله يخرج منها بما رجونا أن يكون، والعصمة لله وحده.

ولا يسعني — في مثل هذا المقام — إلا أن أتوجه بخالص الشكر، وصادق العرفان، لكل من أسهم في إخراج هذا العمل، وإعداده، وأخص بالذكر القائمين على مركز الملك فيصل للبحوث، والدراسات الإسلامية، وأمينه العام؛ الأخ الكريم الدكتور/ زيد بن عبدالمحسن الحسين، وكل العاملين معه. والله أسأل أن يوفق الجميع إلى ما فيه الرشاد، والسداد. وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

د/ محمد عبدالله عفيفي

مقدمة البحث
اتجاهات الدراسات الخلقية في الاسلام
حتى عصر ابن تيمية

يمكن تقسيم اتجاهات الدراسات الخلقية في الإسلام إلى مراحل متزامنة أو متعاقبة بحسب طبيعة تلك الاتجاهات، وبحسب طبيعة الظروف الثقافية والعلمية التي عايشتها واحتكت بها على النحو التالي:ـــ

بدأ الاتجاه الخلقي في الإسلام بالاعتماد على القرآن الكريم، ثم على أقوال النبي (ﷺ) باعتبارهما المصدر الأساسي لمعايير السلوك، والأخلاق في الإسلام. ومن ثم كانت آيات القرآن، وأحاديث النبي (ﷺ) يشكلان العمود الفقري في كل ما كان يصدر عنه المسلمون أفراداً، وجماعات من أقوال، وأفعال؛ فالنبي (ﷺ) ـــ كما هو معروف ـــ كان خلقه القرآن، وكان هو القدوة، أو الأسوة الحسنة لكل مسلم يبغي إرضاء ربه. ومن ثم نجد كتب السيرة حافلة بوصايا النبي (ﷺ) للمسلمين، وبوصايا الصحابة بعضهم بعضا طبقاً لتوجيهات النبي (ﷺ) ولما ترشد إليه آيات القرآن.

وتأتي المرحلة الثانية من اتجاه تلك الدراسات، لتضيف إلى أقوال النبي (ﷺ) أقوال الصحابة، والتابعين، معززة هذا وذاك بالعديد من المواقف السلوكية لهم. تلك المواقف التي تدل على مبلغ تمثلهم الخلق القرآني والخلق النبوي. وقد شهد القرآن الكريم للنبي (ﷺ) بعظمة الخلق في قوله تعالى: (وإنك لعلى خلق عظيم) (القلم: ٤). والنبي (ﷺ) وسلم يركز في عديد من الأحاديث الصحيحة على الارتباط الوثيق بين رسالته، وبين الأخلاق الفاضلة في مثل قوله: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[١] وقوله: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)[٢] وغير ذلك من الأحاديث.

---

(١) الحديث رواه أبو داود في السنة، وأحمد في المسند جـ ٣ ص ١٨٥ /٢٦٩/ ٤٠٢ الخ.

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ: حسن الخلق، وأحمد في مسنده: جـ ٣ ص ٢٨١. انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.

ومن الملاحظ، أنه في هذه المرحلة بدأت الكتابة في الاتجاهات الخلقية ممثلة في كتب: «الزهد»، «والرقائق» وذلك في القرن الثاني الهجري. ولعل من أقدم الكتب التي تناولت هذا الموضوع: كتاب «الزهد» لابن المبارك (ت: ١٨١هـ) وممن كتب في هذا الموضوع كذلك: (المعافى بن عمران الموصلى) (ت: ١٨٥هـ) وقد كتب ـــ كما يذكر الذهبي ـــ في: السنن، والزهد، والأدب، والفتن وغير ذلك[١]. ومنهم: (المحدث الحافظ محمد بن فضيل بن غزوان الكوفي) (ت: ١٩٥هـ)[٢]. والإمام (وكيع بن الجراح) من شيوخ الإمام أحمد بن حنبل (ت: ١٩٧هـ)، والحافظ (أسد بن موسى) المعروف بأسد السنة (ت: ٢١٢هـ)، والإمام (أحمد بن حنبل) (ت: ٢٤١هـ). والحافظ الزاهد: (هناد ابن السرى) من أصحاب وكيع (ت: ٢٤٣هـ) وغير هؤلاء كثير. والسمة البارزة لأمثال هذه المؤلفات، أنها تذكر بعض آيات القرآن، وأقوال الرسول (ﷺ)، وأقوال التابعين ثم تعزز هذا وذاك بما يتفق مع الموضع من مواقف خلقية للصحابة، أو التابعين، أو لمن بعدهم. هذا بالنسبة للكتب التي بنيت على طريقة الأبواب؛ كابن المبارك مثلاً. أما بالنسبة للكتب التي جاءت على طريق «الأشخاص»، كما فعل ابن حنبل في كتابه فإنه يجعل من الشخص موضوع الحديث، ذاكرا ما ورد عنه من «زهد» أي من منهج خلقي في كثير من مواقف حياته، بما في ذلك الاستدلال ببعض آيات من القرآن، أو أحاديث النبي (ﷺ)، ومواقف لآخرين تتفق مع سلوك أو مواقف تلك الشخصية.

ومما ينبغي أن نشير إليه في هذا الصدد ـــ فقط ـــ لأن موضوع الزهد في الحقيقة يحتاج إلى دراسة مستقلة، أرجو أن نقوم بها فيما بعد بإذن الله ـــ أن الزهد لا يعنى بحسب مدلول اللفظ العام: اتجاهاً سلبياً، أو انعزالياً عن الحياة. كما لا يعني عجزاً عن مواجهتها، أو قصوراً في إدراك حقائقها. أو تخاذ لا عن النهوض بالأعباء التي ينبغي أن يقوم بها الإنسان. وإنما الأمر على عكس ذلك تماماً إنه يدل على فهم دقيق لطبيعة تلك الحياة، ولأهمية رسالة الإنسان فيها.

---

(١) تذكرة الحفاظ جـ/١ ص ٢٦٥ نقلاً عن مقدمة الزهد لابن المبارك تقديم: الشيخ المحقق: حبيب الرحمن الأعظى. الهند. مجلس إحياء المعارف ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م، ص ١٤ ـــ ١٦.

(٢) تذكرة الحفاظ: جـ/١ ص ٢٩١. (نقلاً عن المصدر السابق).

ومن ثم فهو يمثل في اتجاهه العام موقفاً إسلامياً واعياً على درجة من السمو الخلقي، وعلى درجة عالية من اليقظة والوعي، والفهم، وعلى درجة عالية من الذكاء، والعلم من مختلف الظروف والأحوال. على معنى: أنه يدل على اختيار التصرف الملائم حسبما تفرضه متطلبات الموقف. ومن ثم فالزهد الإسلامي يمثل اتجاهاً إيجابياً واعياً ينم عن شعور بالمسئولية الخلقية، وبالالتزام الخلقي، تجاه الواجب الخلقي الذي تقتضية الفكرة الدينية العادلة، والموجهة الهادية.

ويكفي في هذا المجال أن نأخذ بعض المؤلفات على سبيل المثال: فابن المبارك مثلاً: يبدأ كتابه بهذا العنوان: «باب الترغيب في المبادرة بالعمل». وفي بعض النسخ: «باب التحضيض على طاعة الله عز وجل[1]». واختيار هذا العنوان على ما فيه من بعض الاختلاف في بعض النسخ، يدل على الفهم الحقيقي للسلوك الخلقي في الإسلام. فالمبادرة بالعمل، هي لب طاعة الله عز وجل والعكس بالعكس. وفي هذا ما يدل أيضاً على امتياز النظرة الإسلامية في اهتمامها الأصيل بالجانب العملي، وليس كذلك الشأن في النظرة اليونانية.

وفي هذا الباب تطالعنا اتجاهات خلقية، لم يعرف التاريخ الخلقي لها مثيلاً في الإحساس بالمسئولية الخلقية، والشعور بالالتزام الخلقي، والكشف عن بعض جوانب الواجب الخلقي، ثم السلوك العملي الذي يحيل هذه النظرية إلى التطبيق.

«عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله (ﷺ) نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة، والفراغ[2]». ومن دلائل هذا الحديث ــ باختصار ــ استثمار القوة المادية بشتى صنوفها، واستغلال عامل الوقت، واعتبارهما قيمة كبرى لا ينبغي خلقياً التفريط فيهما. ولذلك يترجم النبي (ﷺ) هذا بقوله لرجل يعظه: (اغتنم خمساً قبل خمس: شبابك قبل هرمك. وصحتك قبل سقمك. وغناك قبل فقرك. وفراغك قبل شغلك. وحياتك قبل موتك). فلو أخذنا هذه الوصية، وأحلناها إلى برنامج عمل في أي موقع من المواقع المنتجة، وفي أي قطاع من القطاعات، فلا ريب أننا سنجد هذا الموقع، أو ذاك يضرب المثل الأفضل في أي مجال من المجالات. ولا نجد أفضل من شباب عامل بجد، وقوة

---

(١) الزهد لابن المبارك، ص ١ ــ ٢.

(٢) صدر البخاري كتاب الرقائق بهذ الحديث.

مستثمرة بكفاءة، ومال موظف التوظيف الصحيح، ووقت مستغل بحرص، وتخطيط يضع في حسبانه أن بعض عناصر هذه القوى سوف تنتهي لا محالة! ولذلك يقول بعضهم: «كنا نتواعظ في أول الإسلام بأربع. كنا نقول: اعمل في شبابك لكبرك، واعمل في فراغك لشغلك، واعمل في صحتك لسقمك، واعمل في حياتك لموتك[1]». وهكذا نجد أن وصية الرسول قد تحولت إلى وصاة يتواصى بها أفراد المجتمع الإسلامي، أو بعبارة أخرى: قد تحولت إلى برنامج عمل يحرص الجميع على التقيد به، لأن تلك الوصية تمثل تجربة مستخلصة من واقع النواميس الكونية للحياة. وهي: «العمل الخيِّر في شتى مجالات الحياة هو طاعة لله سبحانه».

ولذلك كان الواحد منهم يستشعر عظم المسئولية الخلقية، إذا ما قرأ بعض آيات من القرآن الكريم، تذكره بمبلغ التفاوت بين السلوك الخيِّر، والسلوك الشرير في مثل قوله تعالى: (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون) (الجاثية: ٢٠[2]).

وتمضي فصول الكتاب على هذا النمط الذي يدلنا على بعض السمات العامة لطبيعة الأخلاق الإسلامية، من حيث نظرتها إلى الفضائل، والقيم، والمبادىء المستمدة من روح القرآن، ومن هدى الحياة النبوية قولاً وعملاً.

فمن سمات تلك الأخلاق: معايشة كل الظروف التي تمر بالمسلم بحكمة ورضا، وعمل دؤب مع التحلي بالسكينة والوقار[3]. وهي كذلك تهتم بصدق النية، والتجرد من سلطان الهوى. كما يقول بعضهم: «يسرني أن يكون لي في كل شيء نية حتى في الأكل والنوم»[4]. ويقول عمر بن عبدالعزيز: «عليك بالذي يبقى لك عند الله، فإن ما بقى عند الله، بقى عند الناس. وما لم يبق عندالله، لم يبق عند الناس[5]».

ومن سماتها: الاهتمام بالحقيقة والجوهر، دون الانخداع بالمظهر. وذلك

---

(١) المصدر السابق: ص ٢.
(٢) نفسه ص ٣ ــ ٣١.
(٣) نفسه: ص ٥٢ ــ ٥٨، ١٣٢ ــ ١٣٦، ١٩٤ ــ ١٩٧، ٢٨٧ ــ ٢٣٩.
(٤) نفسه: ص ٦٤.
(٥) نفسه: ٦٣.

بالإضافة إلى التسلح دائماً بالمعرفة واليقظة، والحرص على كل ما فيه إسعاد الآخرين، وتحقيق المصلحة العامة، مع الاهتمام بإصلاح النفس أولاً. ومن هذا المنطلق تتجه صوب إصلاح المجتمع. عن أبي هريرة (رضي الله عنه): «أن النبي ﷺ قال: (يبصر أحدكم القذى في عين أخيه، وينسى الجذع، أو قال: الجذل في عينه[1]». ولذلك يقول بعضهم: «إذا أراد الله بعبد خيراً جعل فيه ثلاث خصال: فقها في الدين، وزهادة في الدنيا، وبصرا بعيوبه[2]».

ومن سماتها كذلك، إدراك غائية الأفعال الخلقية، والنظر دوما إلى النتائج التي تترتب على السلوك، ومن ثم فهي تعني بالحق، والواجب، والخير، والفضيلة. قال (عبدالله بن مسعود) رضي الله عنه : «الحق ثقيل مرىء، والباطل خفيف وبيء. ورب شهوة ساعة تورث حزناً طويلاً[3]».

وهي تتسلح بالعقل، وتتحصن بالوعى، والحرص على استخدام كل وسائل الإدراك لدى الفرد في سبيل تحقيق الخير، والابتعاد عن الشر، مما يدل على إحساس بالمسئولية الخلقية، وإدراك لأبعاد الدور الذي ينبغي للمسلم أن يقوم به في الحياة الاجتماعية. قال (عمر بن الخطاب رضي الله عنه): «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا فإنه أهون لحسابكم. وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا. وتجهزوا للعرض الأكبر. (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية)». (الحاقة: ١٨). وقال الحسن رضي الله عنه: (إن المؤمن يعلم أنه مأخوذ عليه في سمعه. في بصره. في لسانه. في جوارحه. يعلم أنه مأخوذ عليه في ذلك كله[4]».

وهي تدرك أثر القدوة التربوي في بناء الأسرة، وذلك من خلال تركيزها على أن الأبناء يتأثرون بصلاح الآباء أو بفسادهم. ومن ثم فهي تشير إلى أهمية أثر التربية الخلقية المستمدة من مبادىء الإسلام في القضاء على دوافع الانحراف، والجنوح لدى الأبناء[5].

ويطول بنا المقام لو أخذنا في استعراض بقية السمات التي يتميز بها هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٠.
(٢) نفسه، ص ٩٥ ــ ٩٦.
(٣) نفسه، ص ٩٨.
(٤) نفسه، ص ١٠٣.
(٥) نفسه، ص ١١٠ ــ ١١٢.

الاتجاه في الأخلاق الإسلامية. ويكفي أن نشير إلى كتاب «الزهد» لابن حنبل وكتاب «رياض الصالحين» للمحدث الحافظ أبي زكريا (يحى بن شرف النووي) (ت: ٦٧٦ هـ)، وغير ذلك من المؤلفات التي تبرز من خلالها تلك السمات التي أشرنا إليها. ونلاحظ أن هذا الاتجاه في الدراسات الخلقية الإسلامية، قد استمر حتى عصر ابن تيمية.

ويقرب من هذا الاتجاه، تلك الدراسات التي صدرت عن صوفية المسلمين الأوائل، المشهود لهم بالعلم، والفضل، والورع، والتقوى. وكتاباتهم غنية بالأصول والأسس الخلقية الرفيعة المستمدة من القرآن الكريم، ومن السنة الموثقة، ومن وحي تجاربهم الذاتية الباطنية. ومن هؤلاء: (الجنيد) و(سهل بن عبدالله التستري) (والمحاسبي) وغيرهم كثير.

وتلت تلك المرحلة من التأليف، مرحلة أخرى، استمدت من الفلسفة اليونانية الكثير من النظريات، والأفكار، بحيث بدا في كتابات مؤلفيها، التيار الفلسفي اليوناني شكلاً وموضوعاً، أكثر مما بدا فيها التيار الإسلامي، المستمد من القرآن، ومن السنة. وأكثر ما يمثل هذا التيار كتابات: الكندي، والفارابي، وإخوان الصفا، وابن سينا، وغيرهم من أصحاب الاتجاه اليوناني. وسوف نوضح فيما نعقده من مقارنات بين ابن تيمية وبين بعض أعلام هذا الاتجاه، أهم المعالم البارزة التي يتميز بها. ويكفي أن نشير إلى بعض الأفكار التي تأثروا فيها بالفكر اليوناني: كقولهم بأن الأخلاق كلها كسبية، وأن الفضيلة وسط بين طرفين متناقضين. وغير ذلك كثير[١].

وهناك مرحلة أخرى، تتميز باتجاه وسط. حيث يأخذ من الفلسفة بقَدَر، ويحاول أن يوفق بين بعض أفكارها، وبين آيات القرآن، مع استفاضة في الشرح والتحليل النفسي، وإفادة من التجربة الذاتية الباطنية. ويمثل هذا الاتجاه: الإمام الغزالي فيما كتبه عن الأخلاق.

وهناك ــ بعد ذلك ــ اتجاه آخر يمثل روح الاستقلال، والاعتزاز بالأصالة الإسلامية بالعودة بالنظرة الخلقية إلى الأصول الإسلامية الأولى، ففيه استجلاء

(١) انظر مثلاً: ابن سينا: رسالة في العهد، ص ١٠١، ١٠٢.

لآيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي ﷺ الصحيحة، مع الاعتماد على ما ورد عن السلف قولا، وعملا، وتمثلا لمنهج الإسلام، وأخلاق النبي ﷺ.

بيد أنه لم يقتصر على هذا، وإنما تصدى أصحابه للفكر الفلسفي عن بكرة أبيه درساً وتحليلاً، ونقاشاً. ثم يبين من خلال هذه الدراسة العميقة أخطاره، ومكانه الطبيعي من التجربة الفلسفية، ومن الفكرة الخلقية، والسلوك الخلقي. موضحاً مدى تحقيق هذه الفلسفة للكمال الإنساني، أو قصورها عنه.

وقد أسفرت دراسات أصحاب هذا الاتجاه عن ثروة هائلة، تتناول بالنقد العلمي الهادف، والموضوعي، الفلسفة اليونانية، والتيار الذي تأثر بها في الفكر الإسلامي، ثم ترفض ما أسفرت عنه تلك الفلسفة التي لم تستضيء بالدين في أهم مشكلاتها، ففقد معظم نتائجها ثقله العلمي، ووثاقته اليقينية من حيث الأدلة والبراهين.

وقد انتهت أبحاث ودراسات هذه الاتجاه، إلى أن الفكر الفلسفي اليوناني ليس صواباً كله، وليس باطلاً كله. هذا فيما يتعلق بالنواحي التجريبية. أما فيما يتعلق بالإلـٰهيات فإن العقل فيها ما لم يهتد بنور الإيمان، فإنه يتخبط في ظنون وأحداس لا تقطع دابر الشك، ولا ترزق برد اليقين.

ويمثل هذا الاتجاه مدرسة ابن تيمية؛ تلك المدرسة التي اخترنا علمها ليكون موضوعاً لهذا البحث.

وبهذا نصل إلى تبيان أهمية اختيار هذا الموضوع لبحثنا؛ فهو من ناحية يمثل التيار الإسلامي الأكثر عمقاً في الدراسة، والتحليل، والمناقشة، لكافة التيارات الفكرية، والمذهبية التي حفلت بها البيئة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، يكشف بجلاء مدى أصالة، وعمق التجربة الإسلامية، والعقلية الإسلامية، التي تشكلت أساساً من روافد التجربة القرآنية، وأصداء السلوك النبوي، ومعالم المواقف الصحابية، ومن ناحية ثالثة، فهو يوضح لنا إلى أي مدى يستطيع الفكر الإسلامي أن يشكل من الأسس الخلقية، والاتجاهات السلوكية الفاضلة، ما يتلاءم مع الطبيعة الإنسانية في كل عصر، وما يأخذ بيد الانسان ليقوِّم خلقه فكراً، وعملاً. ثم ما يتصدى لتلك الانحرافات الخلقية التي دفع الإنسان ثمنها غالياً من حريته،

ومن مصير حياته الآخرة. ومن ناحية رابعة، فهو يرتاد حقلاً جديداً في الدراسات الخلقية، وهو الاتجاه السلفي، ومن ثم فهو يكشف من خلال بعض المقارنات التي أوردناها عن الطبيعة الخلقية لهذا الاتجاه؛ من حيث نظرته إلى الحرية الإنسانية، والبواعث الخلقية، والفضائل والرذائل ومعاييرها، عن نظريات خلقية تتسم بالموضوعية، وعن حلول نراها موفقة لكثير من المشاكل الخلقية التي يعايشها الإنسان، ويعاني منها.

وقد سارت خطة البحث على أساس تقسيمه إلى مقدمه، وأربعة أقسام وكل قسم يضم ثلاثة مباحث. أما المقدمة فتتضمن اتجاه الدراسات الخلقية حتى عصر ابن تيمية، ثم بيان أهيمة الموضوع، وأسباب اختياره، والقسم الأول: موضوعه: الأخلاق: نشأتها وطبيعتها عند ابن تيمية ويضم ثلاثة مباحث:ـــ

المبحث الأول :

ويعالج في إيجاز شديد نشأة الفكرة الخلقية في الفكر الإنساني، وقد آثرنا أن نعتمد في هذا الصدد على القرآن الكريم فقط، باعتباره المصدر الذي بلغ أقصى درجات الكمال في الصدق. وقد تبين لنا أن الفكرة الخلقية قد نشأت مع أول إنسان ظهر في الأرض، وهو آدم، ومعه زوجه. وتتابعت بعد ذلك القضايا الخلقية وتراكمت، وذلك من خلال النماذج العديدة التي يذكرها القرآن. وبهذا يتبين أن الدراسات التي ترجع نشأة الفكرة الخلقية إلى الفكر اليوناني، تحتاج إلى أن تعيد النظر فيما انتهت إليه.

والمبحث الثاني :

يعالج نظرة ابن تيمية إلى الأخلاق. وفي هذا المبحث عرضنا وجهة نظره في الفلسفة الخلقية لدى بعض الدوائر الفلسفية في الفكر الإسلامي، وبيان مدى تأثرها بالفلسفة اليونانية، دون أن تعتمد بشكل فعال على المصادر الإسلامية الأصيلة، ثم قارنا ـــ في إيجاز ـــ بين تصوره للأخلاق، وبين تصور بعض الصوفيه الأوائل.

والمبحث الثالث :

يتناول نظرته إلى وهبية الأخلاق، وكسبيتها. وقد تبين لنا أنه يرى: أن الأخلاق منها جانب فطرى، وجانب كسبي. وتبين لنا كذلك، أنه يختلف مع الفلاسفة بصدد هذه القضية. حيث يرون أن الأخلاق كلها كسبية.

أما القسم الثاني فموضوعه: الإلزام الخلقي.. ويضم المباحث التالية:

المبحث الأول :

يتحدث عن مصدر الإلزام الخلقي. وقد تبين لنا أن مصدر الإلزام عنده يرجع إلى العقل، وقوة الإيمان. وفي هذا الصدد قارنا بين تصوره هذا، وبين تصور بعض الفلاسفة في القديم، والحديث.

والمبحث الثاني :

يتناول أسس الإلزام الخلقي. وهي عنده كما ظهرت لنا: المعرفة، والإرادة والقدرة، والحرية. وقد قارنا بين نظرته تلك، وبين بعض المدارس الكلامية، والفلسفية.

أما المبحث الثالث :

فيتحدث عن مشكلة الحرية. وقد آثرنا أن نتناول هذه القضية من ثلاثة جوانب: الألوهية ـــ العالم والسنن الكونية ـــ الإنسان. وتناول هذه الجوانب في رأينا مهم جداً إذا أردنا أن نتصدى لمعالجة تلك المشكلة المزمنة في الفكر الإنساني. وقد قارنا أيضاً بين نظرة ابن تيمية في هذا الصدد، وبين بعض المدارس الكلامية، والمذاهب الفلسفية.

وموضوع القسم الثالث: البواعث والغايات الخلقية. باعتبارها ثمرة من ثمار الإلزام الخلقي. ويضم هذا القسم المباحث التالية:

المبحث الأول :

البواعث والغايات النفسية.

المبحث الثاني :

البواعث والغايات العقلية.

المبحث الثالث :

البواعث والغايات الدينية.

وفي رأينا أن هذا التقسيم فنّي لا أكثر ولا أقل. وإلا فإن البواعث والغايات

الخلقية التي يعتد بها في الإسلام، لابد أن ترتكز على الجوانب الثلاثة التي أشرنا إليها. على معنى: أن الباعث لا يكون خلقياً من وجهة النظر الإسلامية، إلا إذا كان قائماً على أسس نفسية، وعقلية، ودينية. والنظرة الإسلامية تلتقى في هذا مع ما تقول به أدق النظريات النفسية، والاجتماعية الحديثة، وكما تبين لنا من خلال معالجتنا لهذا القسم.

أما موضوع القسم الثالث: فهو الفضائل والرذائل الخلقية. باعتبارها نتيجة منطقية للبواعث والغايات. فالعمل الفاضل لابد أن يكون محكوماً ببواعثه، وغاياته ويضم هذا القسم المباحث التالية:

المبحث الأول :

الفضائل الخلقية.

المبحث الثاني :

الرذائل الخلقية :

المبحث الثالث :

معايير الفضائل والرذائل.

وفي كل فصل منها أشرنا إلى الملامح العامة التي يمكن استخلاصها من تناول ابن تيمية لكل منها، ثم عقبنا على ذلك ببعض النماذج حتى تتضح الفكرة التي أشرنا إليها. وفي هذا الصدد قارنا بين ابن تيمية وبين بعض المفكرين في الحقل الإسلامي، وركزنا في هذا الصدد على الغزالي بصفة خاصة باعتباره رائداً في هذا المضمار.

وأما الخاتمة فهى تتناول: أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، ثم أهم المقترحات التي آثرنا تقديمها، والتي تبدو لنا حيوية في مراحل البناء والنهضة.

ولا يسعنى في هذا المقام إلا أن أتوجه بالشكر والعرفان لأستاذي الدكتور محمد كمال جعفر[1] أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

---

(١) شاءت إرادة الله أن ينتقل الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر إلى رحاب ربه، عندما كان هذا الكتاب يُعد للطباعة وإنّا لله، وإنّا إليه راجعون، كما استمطر له شآبيب رحمة ربي، وغفرانه.

للجهد المضني الذي بذله معي رغم شواغله الجمة، ولتفضله بالإشراف على هذا البحث. والله أسأل أن يتغمده بواسع رحمته، وغفرانه. ولله الأمر من قبل، ومن بعد. وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

القسم الأول

القسم الثاني

القسم الثالث

القسم الرابع

القسم الأول

الأخلاق

نشأتها وطبيعتها عند ابن تيمية

المبحث الأول: نشأة الفكرة الخلقية

المبحث الثاني: مفهوم الأخلاق عند ابن تيمية

المبحث الثالث: الأخلاق بين الوهب والاكتساب

المبحث الأول

نشأة الفكرة الخلقية

قبل أن نتحدث عن مفهوم الأخلاق لدى ابن تيمية، فإنه قد يكون من الأوفق أن نتناول في تركيز وإيجاز شديدَيْن نشأة الفكرة الخلقية، من وجهة النظر الإسلامية البحتة، كمدخل إلى توضيح مفهوم الأخلاق لدى ابن تيمية.

ومن الحقائق المسلم بها لدى كثير من المفكرين، أن الدين سابق على الفلسفة، والفكر. وأن الحقائق، والقيم الدينية أسبق من الحقائق، والقيم الفلسفية. ومعنى هذا: أن الإنسان مدين للتوجيه الإلٰهى، والوحى الديني في معرفته بالقيم، وللمثل والمبادىء الخلقية السامية.

ولهذا يكون منطقياً أن نعتمد على القرآن الكريم وحده في إمدادنا بالنماذج والمواقف التي ترينا كيف نشأت الفكرة الخلقية. سواء أكانت هذه، وتلك للأنبياء، أم لغيرهم. وفي غضون تلك النماذج، أو المواقف نرى تنوعاً شاملاً — بصورة فريدة — للتوجيهات، والمبادىء الخلقية الرفيعة، ونرى — في الوقت نفسه — مراحل تطبيقها الواقعي، والصعاب التي تعترض طريقها، والأخطاء التي تقع فيها، ثم نرى كيف يكون علاج هذه الظواهر.

واعتمادنا على القرآن — وحده — في هذا الصدد، يقوم على ثلاثة أسباب:

أولاها: أننا نجد معظم الدراسات الخلقية — عندنا — تبدأ دائماً بالفلسفة اليونانية، على أنها تمثل البداية الحقيقية — في نظر هؤلاء الدارسين — للفلسفة الخلقية، نظراً وتقعيداً، وتناولا. بل إن بعض هؤلاء، قد أضفى على تلك الفلسفة «كل تقديس تخجل منه الفلسفة اليونانية ذاتها. وليس الأمر هنا أمر حضارة نسبت لأمة من الأمم، بقدر ما هو أمر أمم تجوهلت، وتنوسيت، وجُحد ما قدمته

لهذه الحضارة ذاتها من لبنات يعلم التاريخ استحالة قيام بنائها الشامخ بدونها[1]».

والسبب الثاني: أن القرآن مصدر بلغ غاية الكمال في الثقة؛ فلا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، كما دل على ذلك العديد من الدراسات العلمية الدقيقة القديمة، والمعاصرة.

والسبب الثالث: أن القرآن الكريم ــ لذلك ــ يعتبر مصدراً علمياً دقيقاً في إمدادنا بكل الظواهر التي تعكس لنا، أو ترينا نشأة الفكرة الخلقية في صورة دقيقة، وكاملة، وواضحة.

وأول موقف خلقي إنساني في التاريخ الإنساني، موقف «آدم وحواء» كما تصوره بعض آيات القرآن الكريم، وذلك على النحو التالي:

ــ أخبر الله سبحانه الملائكة بأنه سوف يخلق بشراً من طين، وطلب إليهم إذا سواه، ونفخ فيه من روحه أن يسجدوا له. كما أخبر سبحانه أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم.

ــ وأخبر أنه خلق الإنسان، وسوّاه، وعدله.

ــ كما أخبر أنه خلق الإنسان ضعيفاً، وأنه سبحانه يعلم ماتوسوس به نفسه.

ومن أجل هذا تطالعنا قصة آدم وحواء، مع الشيطان بكثير من الظواهر الخلقية التي تعتبر ــ في الوقت نفسه ــ دلالة على نشأة الفكرة الخلقية.

فآدم عليه السلام، قد عصى الله ناسياً، ولم تتوفر لديه إرادة الشر عن عمد وإصرار، كما فعل إبليس، ومن ثم فقد خُدع بما قدمه له الشيطان من إغراءات الفتنة، ووساوس الشر، فنسى التوجيه الإلٰهى، والتحذير من مكائد ذلك العدو، ولكنه تاب إلى الله، وطلب منه أن يعفو عنه، ويغفر له زلته. وفي الوقت نفسه نراه ــ كما تصور بعض آيات القرآن الكريم ــ يعترف بذنبه. ومعنى هذا: أنه قد توفرت لديه الشجاعة الأدبية لكى يقر بذنبه، ويعترف بخطئه دون أن يكابر، أو

---

(١) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، مصر، مكتبة دار العلوم سنة ١٩٧٧، ص ١٠٩.

يغالط، أو يتمادى، أو — حتى — يبرر هذا الخطأ أمام الله سبحانه. ولا شك أن هذا موقف خلقي، نرى فيه عناصر وشروط المسئوليه الخلقية، والجزاء الخلقي. ونرى فيه دلائل الإحساس بالواجب الخلقي. ونرى فيه الصراع الضاري بين الخير والشر، وفي مراحل هذا الصراع رأينا إرادة الخير في نقائها، ورأيناها وهي تضعف شيئاً فشيئاً — دون قصد — أمام إغراءات الشر، وحبائله. ثم رأيناها مرة ثالثة وهي تسترد صلابتها من جديد، وتفيق من غفوتها، وذلك حينما يجأر آدم بالدعاء طالباً العفو، والصفح، مقراً بذنبه[1]. وقد كانت المغفرة الإلـهٰية جزاء وفاقا لأنه لم يعمد إلى الذنب عمداً، ولأنه قد توفرت لديه النية الطيبة.

ويأتي بعد ذلك في الترتيب الزمني: موقف ابنى آدم، حيث طلب منهما أن يلتزما بالشرع الإلٰهى في عدم الزواج من الأخت التي تولد مع أخيها في بطن واحد، وإنما يكون الزواج من البنت السابقة أو اللاحقة، ولكن أحد الأخوين أراد أن يتمرد على هذه الأوامر الإلٰهية، ورغب في التحلل من الالتزام بذلك الواجب الخلقي، بينما قبل الآخر الالتزام به، ورضي بهذا، ثم احتكما إلى شريعة السماء لكى يعرفا أيهما على صواب، فقربا إلى الله قرباناً، فتقبل الله قربان أحدهما، ولم يتقبل من الآخر، فكانت النتيجة أن الذي رفض قربانه هدد أخاه بالقتل، إصراراً منه على موقفه الرافض لما شرع الله. فأرشده أخوه إلى أن تقوى الله — وهي موقف خلقي رفيع — تعتبر المقياس في قبول العمل. ومع هذا الإصرار الشرّير من جانب المهدِّد، قال له أخوه: ﴿لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين﴾ (المائدة: ٢٨). ثم بين له سبباً آخر لامتناعه من أن يبسط إليه يده بالقتل، وهو في الوقت نفسه يحذره من مغبّة فعلته، فقال: ﴿إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار، وذلك جزاء الظالمين﴾ (المائدة ٢٩).

وتمضى آيات القرآن فتحكى لنا عن ضعف إرادة الخير لدى المهدِّد، وأن نفسه قد طوَّعت له أن يقتل أخاه فقتله. ولكنه سرعان ما أحس بالندم، وشعر بالإثم. ومن هذا الموقف نستخلص فكرة خلقية تشتمل على العناصر الآتية:—

---

(١) راجع مثلاً: الأعراف: ١١ — ٢٧.

١ ـــ الإحساس بالواجب الخلقي؛ من حيث الالتزام بما شرع الله في أمر الزواج، أو عدم الالتزام به، وقد أسفر ذلك عن موقفين متعارضين كما رأينا.
٢ ـــ تقدير الباعث الخلقي والديني معاً، حيث تُقُبِّلَ من أحدهما قربانه، ولم يُتَقَبَّلْ من الآخر.
٣ ـــ الصراع بين إرادة الخير، ودوافع الشر، ذلك الصراع الذي رأينا فيه انتصار إرادة الخير انتصاراً كاملاً، ينم عن معرفة كاملة بأبعاد الموقف الخلقي. ويتجلى ذلك في رفض أحد الأخوين أن يقابل بالمثل تهديد أخيه له بقتله، مع ما في هذا التهديد الخاص من عناصر بالغة الإثارة.

ومن ناحية أخرى: فقد رأينا لدى المهدِّد بواعث الشر، وهي تتفاعل، وتنمو فتصل إلى درجة التهديد بالقتل، ثم تصل بعد ذلك إلى قمتها فتنتقل إلى التنفيذ الفعلي، وأخيراً رأينا كيف تراجعت تلك البواعث الشريرة، وكيف ضعفت بقدر ما قويت إرادة الخير لديه، فوجدناه نادماً ندماً بالغاً لدرجة أنه أصبح عاجزاً عن أن يوارى (سوأة أخيه) (المائدة: ٣١) مع ما في هذا التعبير نفسه من تجسيد بيِّن لأبعاد، ومعالم مشاعره، وأحاسيسه الحزينه الآسفة. ومن تلك العناصر كذلك:

٤ ـــ تقدير المقاييس الخلقية للعمل قبولا، أو رفضاً. حيث يعترف أحد الأخوين بأن الله لا يتقبل إلا عمل المتقين.
٥ ـــ ومنها كذلك: الإحساس بالمسئولية الخلقية؛ حيث وجدنا القاتل يحاول جاهداً أن يواري جثة أخيه، بعد أن قتله. فهو لم يترك هذه الجثة، ويمضى في طريقه، مثلاً.

ويأتي بعد ذلك في الترتيب الزمني ـــ على ما يقرره علماء الإسلام ـــ قصة نوح عليه السلام مع قومه؛ تلك القصة التي تجسد لنا مواقف خلقية متشابكة، فهناك موقفه من قومه الذين كانوا رافضين تماماً، وبإصرار بالغ كل توجيهاته، ونصائحه، لدرجة أنهم كانوا يضعون أصابعهم في آذانهم عندما كان ينصحهم، أو يدعوهم. وهناك موقفه من زوجه، تلك الزوجه التي انضمت إلى موكب الكافرين، بل أعانت عليه، وكانت عيناً لقومها عنده، تكشف لهم أسراره، وتدلهم أولاً بأول على أخباره. وأما الموقف الآخر فهو موقفه من ابنه حين آثر هذا الابن أن ينضم ـــ هو أيضاً ـــ إلى حلبة قومه ورفض نصائح أبيه. ولذلك فإن نوحاً

عليه السلام حين دعا على قومه قائلاً: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾ (نوح: ٢٦) نراه قد علل هذه الدعوة بقوله: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك، ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾ (نوح: ٢٧) وفي هذه القصة: نرى تداخل العناصر الخلقية التي تتجلى في الصراع بين العاطفة والواجب، وفي تقدير المسئولية الخلقية، واعتبار البواعث والغايات الخلقية كذلك.

ومن تلك المواقف أو النماذج الخلقية، موقف امرأة فرعون من خلال الصورة التي يمدنا بها القرآن الكريم. ففي تلك الصورة نرى عناصر خلقية عديدة تتآزر لتشكل موقفاً خلقياً متكاملاً. ومن بين هذه العناصر، الصراع بين العاطفة والواجب. ودافع ذلك، التفكير العميق بين اختيارها أن تكون عضداً لزوجها، تقف إلى جانبه، وبين اختيارها أن يكون ولاؤها لتلك الحقيقة التي استقرت في قلبها، وامتلأ بها كيانها كله، وهي حقيقة الإيمان بالإله الخالق، ورفض ألوهية فرعون. بيد أنها في هذا الموقف قد اختارت الواجب على العاطفة، فرفضت ألوهية فرعون، وأقرت بألوهية الله سبحانه.

ومنها: الصراع النفسي بين الغايات والوسائل الخلقية. ومثال ذلك: التردد بين إعلان حقيقة إيمانها على الملأ، وبين كتمانها. وقد يكون في إعلانها ضرر مؤكد بالنسبة لها لا نستطيع أن نعرف ماذا يمكن أن يسفر عنه من نتائج بالنسبة لها، أو بالنسبة لموقف فرعون نفسه. أما في السكوت على هذا الإعلان، فقد تتمكن من ممارسة دور أكثر إيجابية، لعل من أهم مظاهره، التدخل في الوقت المناسب لتخفيف حدة الظلم، والعسف الذي يوقعه فرعون بالمؤمنين.

ومنها: إبراز أثر الإرادة في اتخاذ الموقف الخلقي الملائم، حتى وإن كان ثمة عوامل ضغط أو إكراه ظاهري. إلا أن العمق الباطني لتلك الإرادة كفيل بأن يمكّن صاحبه من عدم الرضوخ، أو التسليم الباطني لمعطيات الظواهر الحسية.

ومنها: بيان مدى ارتباط الواجب الخلقي، بالحقيقة الموضوعية في صورتها الخلقية، لاسيما إذا كانت تلك الحقيقة واضحة لدى النفس؛ فامرأة فرعون قد عرفت الحقيقة، واهتدت إليها فتمسكت بها، ومن ثم فلم يخدعها بريق أبهة الملك، ولم تستسلم لظواهر السطوة والنفوذ على مالها من سلطان حبيب إلى

النفس الإنسانية وبصورة خاصة لدى أولئك الذين عندهم بعض جوانب القصور. والمرأة إلى تلك المظاهر أميل. وقد يكون من السهل أن تؤخذ برخاء العيش، ونعومة الحياة. كما تنخدع بما تجده لدى بعض الرجال من سطوة، ونفوذ، وجاه، وجبروت فيكون محبباً لديها أن ترتمى في أحضان مثل هذا الرجل. ويكون أثيراً عندها أن ترى الآخرين يرتمون بين ركابه. ويكون مثل هذا الموقف بالنسبة لها هو المفضل عندها، والمحبب إليها. ومع كل هذه الدوافع، والمغريات نرى امرأة فرعون ترفع صوتها في سمو بشري، وتمسك بمعطيات الواجب الخلقي والديني، ضاربة عرض الحائط بكل هذه المظاهر المادية التي لا قيمة لها، ترفع صوتها تناجي ربها قائلة: (رب ابن لى عندك بيتاً في الجنة، ونجني من فرعون وعمله، ونجني من القوم الظالمين) (التحريم: ١١).

ومن بين تلك المواقف الخلقية، التي يصورها لنا القرآن الكريم كذلك، موقف «إبراهيم» عليه السلام، حينما تلقي الأمر الإلٰهى ـــ عن طريق الرؤيا ـــ بأن يذبح ابنه «إسماعيل». ثم موقف هذا الابن عندما سمع ما أخبره به أبوه، يقول تعالى: (فبشرناه بغلام حليم. فلما بلغ معه السعى قال: يابُنَىَّ إنى أرى في المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى؟ قال: يا أبت افعل ما تؤمر، ستجدنى إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتله للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم! قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم) (الصافات: ١٠١ ـــ ١٠٧).

ومن هذا الموقف الخلقي المتكامل تطالعنا عناصر متشابكة تدلنا على قمة من القمم الخلقية في صورتها الإنسانية السامية. ومن هذه العناصر: بيان أثر المعرفة الخلقية على السلوك، فالمعرفة التي استقرت في قلب «إبراهيم» عليه السلام، تقوم على الذوق والوجدان من ناحية، وعلى العقل من ناحية أخرى. ويحدد هذا وذاك ـــ طبيعة التجربة الخلقية التي كان يعايشها إبراهيم. فمن المعروف عنه ـــ كما تحكى آيات القرآن في أكثر من موضع ـــ أنه كان دائماً يميل إلى المنهج العقلي والفطري في تلقي الحقائق الدينية، وفي دعوته إليها، ويتجلى ذلك في نظرته إلى النجوم، والكواكب لكي يستدل بها على إثبات الوجود الإلٰهى، وعلى مغايرة الذات الإلٰهية لكل خصائص النواميس الكونية، والطبيعية، والبشرية. وهو الذي حطم الأصنام معتمداً على دلائل الحكم العقلي، والفطري بأنها لا تنفع ولا

تضر (الأنعام: ٧٤ ــ ٨٣) ولذلك يقول تعالى معقباً على مسلكه: (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم) (الأنعام: ٨٣). ويقول سبحانه: (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين) (الأنبياء: ٥١[1]).

وعلى هذا النحو يكون موقفه من أمره بذبح ابنه مؤسساً على تلك المعرفة التي استقرت في قلبه، ووثق بها عقله، هل يقبل أو يرفض؟ هل يستمع إلى داعي الحق والواجب، أو يستسلم لدوافع العاطفة العارمة تجاه ولده النجيب؟ وهل يحاول التهرب أو التماس المعاذير، أو حتى يطلب من ربه أن ينفذ هذا الأمر فيما يملك من الأنعام، وقد كان يملك منها الكثير (هود: ٦٩)؟ الحقيقة أنه لم يفعل شيئاً من ذلك، بل استسلم للأمر الإلٰهي، أو لمقتضيات الواجب الخلقي، في إرداة شجاعه. ولا شك أن هذه الاستجابة منه تدل على عمق المعرفة الإيمانية في قلبه، وعلى مدى تقبل عقله لها، وهو ذو العقل الحصيف كما علمنا.

وتصل هذه المحنة القاسية، أو هذه التجربة الدقيقة إلى ذروتها الخلقية حينما نجد «إبراهيم» يطلع ابنه إسماعيل ــ في شجاعة أدبية فذة ــ على ما يريده منه. ولم يحاول ــ مثلاً رأفة بالفتى ــ أن يعمِّي ــ عليه الحقيقة، أو يستدرجه إليها، وإنما كان صريحاً، وشجاعاً. وهذه قمة من قمم التمسك بالواجب الخلقي، وتجسد الإرادة الخلقية، حينما تستعصم بالحقيقة، وتعلمها علم اليقين. ولذلك يقول الله تعالى في هذا الموقف: (إن هذا لهو البلاء المبين).

ومن بين تلك المواقف الخلقية كذلك، مواقف «يوسف» عليه السلام، من خلال قصته التي يحكيها لنا القرآن. وفي هذه القصة تطالعنا عناصر وقيم خلقية عديدة نختار منها ما يلي:

١ ــ مواقف الضعف التي تصيب الطبيعة الإنسانية، حينما تستسلم لدوافع غير خلقية، كالحقد، والحسد، والكيد. وقد تجلى ذلك في سلوك إخوته معه حينما دبروا مكيدتهم، وأخذوه من أبيه ورموه في قاع البئر. وحينما كذبوا على أبيهم بأن الذئب قد أكله مدللين ــ على كذبهم ــ بدم وهمي.

---

(١) انظر موقفه من الأصنام: الأنبياء: ٥٢ ــ ٧١.

٢ ــ إبراز أثر الإرادة القوية، والعزيمة الثابتة، حيث تسفر عن موقف صلب صريح وجرىء غير مستسلم لدوافع الإغراء، مهما كانت غلابة. ويتجلى ذلك في رفضه أن يصبو إلى إمرأة العزيز، مع تفننها في وسائل الإغراء، والإكراه، والتهديد، والكيد.

٣ ــ ظهور الصراع بين الجمال الخلقي، والجمال المادي. ويصل هذا الموقف إلى قمته في تمسك يوسف بقيم الحق، والخير، والفضيلة، وفي رفضه لإغراءات المتعة الوقتية، ودوافع الجاه، والحظوة، وارتفاع مكانته في بلاط ملك مصر، وهي نتائج سوف يجنيها بسرعة. ولكنها ــ عند المقارنة ــ بعيدة كل البعد عن الجمال الخلقي في صورته الحقيقية. ومن ثم فقد آثر السجن على ما فيه من أذى كريه إلى كل نفس بشرية قائلا: (رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه، وإلا تصرف عني كيدهُنّ أصب إليهن، وأكن من الجاهلين) (يوسف: ٣٣).

٤ ــ ومن بين تلك العناصر الخلقية: ظهور مدى فاعلية السمو الخلقي والصفح والنبل، وهي عناصر للجمال الخلقي، وتكتمل بها الإرداة الخلقية أيضاً. وذلك حينما استمع إلى هجوم إخوته عليه ــ مرة أخرى ــ واتهامهم له بالسرقة حيث (قالوا: إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل، فأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم) (يوسف ٧٧) ومع هذا، فلم يجابه هذا الاتهام غير الخلقي بما كان يتوقع من الانتقام، لاسيما وأنه قد أصابه من أذاهم الكثير، وهو قادر على أن يفعل بهم ما يحلوله، بيد أنه كان من جمال الخلق بحيث سمح لهم بالانصراف دون أن يزودهم بما يريدون، هادفاً من وراء ذلك أن يتحقق اللقاء المشوق بينه، وبين أبويه، وإخوته.

٥ ــ وتصل عناصر القيم، والإرادة الخلقية ذروتها في غضون هذا اللقاء بين يوسف وإخوته، وحينما يعرفون أنه هو «يوسف» فيقول لهم: (لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لكم، وهو أرحم الراحمين) (يوسف: ٩٢) وحينما يعترفون بخطئهم، ويطلبون الصفح قائلين: (يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين) (يوسف ٩٧) وفي غضون هذا الموقف الخلقي، تتجلى عناصر الفضيلة الخلقية بأعمق معانيها، ويتجلى انتصار الإرادة الخيرة، وانتكاس الدوافع الشريرة، حيث

ندم الإخوة على ما فعلوه، طالبين الصفح والغفران.

ويطول بنا المقام لو أخذنا نتتبع ــ من خلال القرآن الكريم ــ كيف نشأت الفكرة الخلقية، مما يجعلنا نبعد عن هدفنا. ومن ثم فإننا نرى أن الفكرة الخلقية قد نشأت مع الإنسان نفسه، ولم تنشأ متأخرة كما يقول بعضهم، حيث نضج الإنسان، واتسعت مداركه، وتنوعت مشاكله.

ومما يدعم وجهة نظرنا: أن القرآن الكريم، حافل بكثير من الظواهر الخلقية منذ فجر البشرية، وحتى مبعث محمد (ﷺ). وبالطبع فإن الفكر اليوناني يمثل هو الآخر حلقة من تلك الحلقات التي مرت بها البشرية، فليس بدعاً من بين الأمم، وليس بالتالي بيت القصيد في مراحل الفكر البشري[1].

ومعنى هذا : أن البشرية قد شاهدت أفواجاً متعاقبة من الأنبياء والمرسلين، ومع كل نبي ورسول شرعة، ومنهاج[2]، بالغ الدرجة العليا في الكمال، والنضج الخلقي النظري، والعملي معاً. وكانت هذه الهداية الإلٰهية المتتابعة شاملة لكل البشر، وفي كل العصور «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» (فاطر: ٢٤) «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (الإسراء: ١٥).

وهذه هي الحقيقة العلمية التي يمدنا بها القرآن الكريم. كما يمدنا أيضاً بأنه كان هناك في مختلف المراحل التاريخية منذ عصر نوح عليه السلام، وحتى مبعث محمد (عليه الصلاة والسلام) كان هناك طوائف مشركة، قد انحرفت لديها المثل، والقيم الدينيه. وهذه الحقيقة العلمية تضع أيدينا على ظاهرة أراها جديرة بالاعتبار؛ وهي أن البشرية منذ فجرها السحيق، قد عرفت أصول القيم الخلقية موحاة إليها على فترات متعاقبة، على أيدى أنبياء ورسل، منهم من قصهم القرآن علينا، ومنهم من لم يقصصهم علينا. وذلك في كل المراحل والفترات التاريخية، إلا تلك الفترات التي تفصل ما بين مبعث رسول، ورسول.

وهذا بدوره يمثل رصيداً لا بأس به من القيم، والمثل الخلقية، حتى وإن بدا بعضها ــ في بعض الفترات ــ بصورة محرفة، أو غدا بعيداً عن المنهاج الذي

---

(١) انظر د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ١١٠ ــ ١١٢.

(٢) المائدة: ٤٨.

جاء به الرسل. لكننا ــ على أية حال ــ أمام تراث إنساني متوارث مختلط الأمشاج مختلف العناصر، متباين المصادر. فهناك ما كان مصدره إلهيا، وثمة ما كان مصدره فطرياً، ومنه ما كان مصدره الهوى، ومعه الشيطان. يقول ابن تيمية: «إن الله أنزل الموازين مع كتبه، قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم[1]».

ومع هذا، فنحن لا نغمط الفلاسفة حقهم، طالما كان ما نطقوا به هو الحق، وطالما كان موافقاً لما شرع الله، ولما أخبر به الرسل، حتى وإن لم يجلسوا إلى رسول، ولم يستمعوا له. لكن القضية التي لا أستطيع أن أوافق عليها، هي أن نجعل من الفلسفة اليونانية، نقطة البداية لكل الظواهر الفلسفية، ومنها الخلقية بالطبع. لأننا بذلك ــ كما أشرنا من قبل ــ نبتعد عن المنهجية العلمية في صورتها الموضوعية، حيث نفترض أن جميع الأمم السابقة ــ رغم الشواهد المادية الماثلة حتى الآن، والدالة على تفوقهم العلمي على اليونان أنفسهم ــ نفترض فيهم ضعف العقل، وجدب الفكر. هذا بالإضافة إلى إنكار ما أشرت إليه من التراث البشري الذي يحوي بين دفتيه ــ على الأقل ــ بعض تعاليم الرسل، وشرائعهم، ومناهجهم.

يقول ابن تيمية: «والقوم ــ يقصد الفلاسفة ــ لولا الأنبياء، لكانوا أعقل من غيرهم. لكن الأنبياء جاءوا بالحق، وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه، حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم[2]». ومعنى هذا أنه إذا ما جاء فيلسوف بحقيقة من الحقائق الخلقية التي تتفق مع ماجاءت به الشرائع السماوية السابقة، فإننا لا نقيم الدنيا ونقعدها مدحاً وثناء على تلك العبقرية الفريدة في الدهر. وإنما نقبلها منه على إنها صدى لذلك التراث البشري، وعلى أنها أيضاً دلالة على صفاء عقلية ذلك الفيلسوف فيما يتصل بهذه الحقيقة بالذات.

نخلص من كل ذلك إلى أن الفكرة الخلقية وجدت يوم وجد الإنسان وسارت معه دروب حياته، صعوداً، وهبوطاً، إذ إنها تمثل غاية من غايات خلق الإنسان. والآن علينا أن نعالج مفهم الأخلاق عند ابن تيمية.

---

(١) الرد على المنطقين ص ٣٧٣.
(٢) الرد على المنطقين ص ١٤٧.

المبحث الثاني

مفهوم الأخلاق عند ابن تيمية

ويتضح مفهوم الأخلاق لدى ابن تيمية، من خلال نقده للفكرة الخلقية لدى الفلاسفة، من حيث وسائلها، وغاياتها. ومن خلال مقارنته بين هذه الوسائل والغايات، وبين التصور الخلقي الإسلامي علماً، وعملاً، ثم تبيانه إلى أي حد كان الإسلام محققاً للغايات الخلقية، ومحدداً لطرائق بلوغ السعادة. وفي هذا نرى ابن تيمية من خلال رفضه، أو لنقل تعديله الجوهري لفكرة الفلاسفة، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. من حيث تحقيقها للغايات الخلقية، نراه يضع فكرة الإيمان في الإسلام، وما يرتبط بها من عبادة، ومن نظام خلقي ملتزم، موضع فكرة الفلاسفة.

ومن ثم فإنه لكي يتضح هذا المفهوم، ينبغي أن نحدد منذ البداية، أن — تناولنا لهذا الموضوع، سوف يكون من خلال الجوانب التالية:

أولاً: العلاقة بين الأخلاق، وبين غيرها من العلوم، أو بينها وبين العقيدة.

ثانياً: مدى تحقيق الأخلاق للكمال الإنساني في ضوء التصور الفلسفي لها.

ثالثاً: التصور المتكامل لابن تيمية لمفهوم الأخلاق، ولوظيفتها العملية، وذلك في ضوء المعايير والقيم، والمفاهيم الإسلامية.

ولذلك يرى أن منهج الرسل، هو المنهج الموافق للفطرة، التي فطر الله الناس عليها، فالله سبحانه قد «خلق عباده على الفطرة، التي فطرهم عليها، وبعث إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه[1]».

---

(١) نقض تأسيس الجهمية، جـ/١، ص ٣٧٣.

والغاية من ذلك: إصلاح العباد، وتحقيق سعادتهم «فصلاح العباد، وقوامهم بالفطرة المكملة بالشريعة المنزلة[١]».

وعلى هذا يرى أن الكلام في «العبادة، والزهد، والأخلاق، والسياسة الملكية، والمدنية[٢]». ينبغي أن يقوم على أساس «معرفة المقصود بها، وما يحصل بذلك المقصود[٣]». أي على أساس معرفة الغاية الخلقية منها، والنتائج الخلقية المترتبة على تحقيق تلك الغاية.

وبناء على هذا الأساس الذي يجب أن نضعة في اعتبارنا عند نظرتنا إلى معرفة مفهوم الأخلاق.. وهو ما يهمنا في هذا المجال، فإن ابن تيمية، يذكر أن ثمة مذاهب في بيان تلك الغايات، وفي تحديد النتائج المترتبة عليها:

فالفلاسفة ــ عنده ــ يجعلون العبادة من قسم الأخلاق. ومعنى هذا: أن العبادة ليست مقصودة في ذاتها، وإنما «المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعد بذلك للعلم[٤]». وقد وجد هذا القول قبولا في الحقل الإسلامي لدى بعض الفلاسفة، والطوائف، والفرق «كالفارابي، وابن سينا وغيرهم، ومن سلك طريقتهم من متكلم، ومتصوف، ومتفقه[٥]».

ولكن كيف تستعد النفوس لتحقيق تلك الغاية لدى الفلاسفة وهي الاستعداد لتلقى العلم، أي الفيض؟

ويشرح ابن تيمية تلك الفكرة، فيذكر أن الفلاسفة يرون أن النفس فيها من حيث القوة العملية، الشهوة، والغضب. وأما من حيث القوة العلمية، فلديها القوة النظرية[٦]. فهناك إذن قوتان، قوة عملية متمثلة في الشهوة، والغضب. وقوة علمية متمثلة في النظر والفكر. وعن طريق هاتين القوتين يكون الكمال الإنساني.

---

(١) نقض تأسيس الجهمية، جـ/١، ص ٣٧٣ ــ ٣٧٤.
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، جـ/٤، ص ١٠٥.
(٣) نفسه، ص ١٠٥.
(٤) نفسه، ص ١٠٥.
(٥) نفسه، ص ١٠٥.
(٦) نفسه، ص ١٠٧.

ولتوضيح كيفية بلوغ هذا الكمال يذكر الفلاسفة، أن «كمال الشهوة في العفة. وكمال الغضب في الحلم والشجاعة، وكمال القوة النظرية في العلم. والتوسط في جميع ذلك بين الإفراط والتفريط هو العدل(١)».

ومعنى هذا: أن وسائل وطرائق بلوغ الكمال الإنساني، لدى الفلاسفة محصورة في هذه الفضائل: العفة ـ الحلم ـ الشجاعة ـ العلم ـ العدل. ومن ناحية أخرى. فإن الفضائل هنا محددة لديهم ـ أيضاً ـ بالوسط الذي يتجنب الإفراط، والتفريط(٢).

يقول الفارابي: «إن كمال الإنسان في خلقه هو كمال الخلق. والحال في الأفعال التي بها يحصل كمال الإنسان في خلقه، كالحال في التي بها يحصل كمال الإنسان في بدنه(٣)». ويحصل ذلك الكمال بمراعاة الاعتدال في كل شيء يتصل بالبدن من حيث الطعام، والشراب، والتعب، والراحة وغير ذلك. وقياساً على ذلك يكون الخلق. فإن «الأفعال متى كانت متوسطة حصّلت الخلق الجميل ومتى زالت.. عن الاعتدال، واعتيدت لم يكن عنها خلق جميل(٤)».

فالخلق الجميل عند الفارابي ـ إذن ـ مرتبط بهذا الوسط. فإذا لم يتحقق الوسط بهذا المفهوم لم يتحقق الخلق الجميل. أي إن «الأفعال متى كانت زائلة عن التوسط إما أزيد مما ينبغي، أو أنقص مما ينبغي أكسبت الأخلاق القبيحة، أو حفظتها، وأزالت الأخلاق الجميلة(٥)». وسوف نناقش فكرة الوسط هذه فيما بعد. ذلك أن غرضنا الآن هو استعراض موجز لأقوال بعض الفلاسفة في المحيط الإسلامي حول فكرة الوسط هذه.

وهذه الفكرة نفسها نجدها أيضاً لدى ابن سينا حيث يقول في معرض حديثه

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، جـ/٤، ص ١٠٧.

(٢) سوف نتعرض لمناقشة فكرة الوسط هذه، ونبين مدى ملاءمتها، أو عدم ملاءمتها للفكرة الخلقية في حد ذاتها.

(٣) الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، ص ٩.

(٤) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص ٩.

(٥) نفسه، ص ٩.. وانظر ص ١٠، ١١، ١٢، ١٣.

عن بعض الفضائل الخلقية: «وأما تحديد القوى النفسانية والأخلاق التي تعد منها فضائل أو رذائل فله موضع آخر. وكذلك تقدير هذه الفضائل، وتحديد كل واحد منها مُسْتفاد من أرباب الملل. فالذي يجب على الإنسان في ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة، وتجنب الرذائل التي بإزاء كل واحدة منها. وذلك أن أكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل. والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط. فالعفة، وسط بين الشر وما أشبهه، وبين خمود الشهوة. والسخاء، وسط بين البخل والتبذير. والعدالة، وسط بين الظلم والانظلام[١]».

وابن سينا هنا ــ وان كان لا يغفل الأثر الديني في تحديد الفضائل ــ إلا أنه ــ في الوقت نفسه ــ يجعل معيار الفضيلة هنا دائرا مع فكرة الوسط، والذي ضرب له بعض الأمثلة التي توضح ما فيها من فضيلة، محتذيا في ذلك حذو الفارابي، وبعض فلاسفة اليونان كأرسطو[٢].

ومن ثم يرى ابن تيمية أن غاية الحكمة لدى الفلاسفة هي «تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها[٣]». وأما العلم فهو «العلم بالوجود المطلق، حتى يصير الإنسان عَالمًا معقولاً موازياً للعالم الموجود[٤]».

بيد أن من الفلاسفة من جعل كمال النفس الإنسانية في «العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءها[٥]» وتلك هي الأفلاك، والعقول، والنفوس.

وإذا كان كمال النفس يحصل بذلك العلم، فإن بقاءها ــ عندهم أيضاً ــ يكون ببقاء معلومها، وهو تلك الموجودات التي أشرنا إليها، من الأفلاك، وغيرها والتي اعتقدوا بقاءها[٦].

على أن من الفلاسفة ــ وهم أولئك الذين تقربوا إلى الإسلام ــ من يرى أن

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد ص ١٠١.
(٢) قارن: د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، ص ٥٨/٥٧.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص ٤٦٠.
(٤) نفسه، ص ٤٦٠.
(٥) الرد على المنطقين، ص ٤٦١.
(٦) نفسه، ص ٤٦٠ ــ ٤٦١.

كمال النفس يكون «في العلم بواجب الوجود[1]»، وهذا عند ابن تيمية «يشبه قول الجهم بن صفوان، ومن وافقه في أن الإيمان مجرد العلم بالله[2]».

ولكن نصل إلى تصور متكامل لهذه القضية، فإن ثمة ملاحظات يمكن استخلاصها من كلام ابن تيمية، نوردها على النحو التالي :

أولاً: إن بعض الفلاسفة في الإسلام، أو من سماهم «المتفلسفة» تأثروا في فكرتهم الخلقية بالفلسفة اليونانية، وكان تأثرهم بأرسطو أكثر من غيره.

ثانياً: إن هؤلاء قد أغفلوا حقيقة بالغة الأهمية، وهي أن أرسطو ومن لف لفه من فلاسفة اليونان، كانوا يجهلون جهلاً تاماً العلم الإلٰهي، أي يجهلون الحقائق الدينية التي جاءت بها الشرائع السماوية، والتي تعتبر المنطلق الحقيقي لكل بناء خلقي متكامل. ولذلك فهو يعجب من الأخذ بآراء أرسطو في الإلهيات مع وثنيته دون الانتباه إلى الحقائق التي أخبر بها الرسل. ومعنى هذا: أن التصور الخلقي لدى بعض الفلاسفة في الإسلام يتضاءل فيه عنصر بالغ الأهمية وهو العنصر الديني؛ فأرسطو وأمثاله من فلاسفة اليونان ــ كما يقول ــ : «كانوا مشركين يعبدون الأصنام؛ ولم يكونوا يعرفون الله المعرفة الصحيحة... وإنما كانوا يعبدون الكواكب العلوية، والأصنام السفلية والشياطين، ويؤمنون بالجبت والطاغوت[3]». وهذا يعني من ناحية أخرى أننا لا نعدم وجود ثغرات كبيرة في أي تصور خلقي بعيد عن الشرائع السماوية، تلك الثغرات التي تقود في النهاية إلى قلب الموازين، والقيم الخلقية[4]. ومن ثم فإن التصور الخلقي لدى فلاسفة اليونان، يغدو هو الآخر تصوراً هشا لا يسلم من المآخذ، والفجوات المعيبة المتناقضة.

ولذلك يقول ابن تيمية: «إن.. الذين خبروا كلام أرسطو وذويه في العلم الإلٰهي علموا أنهم من أقل الناس نصيباً في العلم الإلٰهي، وأكثر الناس اضطراباً وضلالاً[5]». ويُشَبِّهُ كلامهم في هذا المجال بـ«لحم جمل غث على رأس جبل

---

(١) ، (٢) نفسه، ص ٤٦١.
(٣) الجواب الصحيح، جـ/٤، ص ٢٠١.
(٤) في القرآن الكريم بعض الأمثلة لذلك الانحراف الخلقي لدى قوم لوط مثلاً؛ حيث كانوا يأتون الذكران، ويتركون النساء. كما نجد أمثلة أخرى، عن المطففين في الكيل، وعن الذين يبخسون الناش أشياءهم.. وغير ذلك.
(٥) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية جـ/١، ص ٣٧٢.

وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل. هو قليل كثير الضلال، عظيم المشقة، يعرفه كل من له نظر صحيح في العلوم الإلهيه، فكيف يُستدل بكلام مثل هؤلاء في العلم الإلهي وحالهم هذه الحال؟!(1)». وهذا ـــ في رأيه ـــ يختلف عن كلامهم في الطبيعيات، والرياضيات؛ حيث إنهم في هذه العلوم كانوا ماهرين بدون شك. ولكن الخطر الذي يحذر منه، هو أن يظن بهم مثل هذا الحذق في العلوم الإلهية وما ينبثق عنها منه بناء خلقي.

والملاحظة الثالثة: التي نستقيها من كلام ابن تيمية في هذا المجال: هي أن البناء الخلقي، لابد أن يعتمد أساساً على الدين المنزل، بالإضافة إلى الفطرة الصحيحة، وهذا يعني أننا لا نغفل دور الرسل بأي حال من الأحوال، ذلك الدور الذي يحمي الفطرة، ويكملها، وينميها(2). وهذا الاتجاه الأساسي في التصور الخلقي، والذي لا يصطدم مع الفطرة، يخالف الاتجاه الأرسطي، بل يتناقض معه، ذلك أن أرسطو كان يقول: «من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى(3).» ولذا فإنه كان في تعاليمه يتدرج مع تلامذته «من درجة إلى درجة، كما ينقلهم من المنطق، والرياضي إلى الطبيعي، ثم إلى الإلهي الذي لهم(4)». ومقتضى هذا المنهج ـــ في غيبة التعاليم الإلهية الحقيقية، التي جاءت بها الرسل ـــ وقوع المتعلم تحت تأثير خدعة علمية ذكية، حيث إنه ينتقل من موضوع خاضع للحس، والتجربة، بل يكتسب أصالته، وثقته، وصحته كلما ازدادت التجربة ثراء، وازداد الحس خبرة إلى موضوع آخر غير خاضع لهما، وهو المتصل بالعلوم الإلهية التي لا مجال فيها لسلطان العقل، أو تجربته، أي إنها ليست نتاجاً طبيعياً لذلك. فكيف يجوز الانتقال بالمعارف من ميدان إلى ميدان آخر لا صلة بينهما، ثم يكون الانتقال، ـــ أو على الأقل ـــ نعتبر هذا الانتقال طبيعياً، بمعنى أن نعتبر أن المقاييس أو المعايير واحدة في كل منهما؟! الواقع أن ثمة مغالطة منهجية كبرى في هذا الأسلوب الذي اتبعه أرسطو.

---

(1) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية جـ/1، ص 372.
(2) سوف أتناول هذه الفكرة بشيء من التوضيح، عند حديثنا عن نظرة ابن تيمية للأخلاق، هل هي كسبية أو وهبية؟.
(3) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية جـ/1، ص 372.
(4) نفسه، ص /372 ـــ 373.

ومن أجل هذا كان دور الرسل ليس تغيير الفطرة ــ كما أوصى أرسطو بذلك، وإنما جاءوا ليقروا الناس «على فطرتهم التي فطروا عليها، لم يأمروهم باستحداث فطرة غير الفطرة التي خلقوا عليها». والله سبحانه قد فطر عباده على الإقرار به، وعبادته وحده[1]» كما تنطق بذلك آيات القرآن الكريم.

وهذا يعني من ناحية أخرى، أن الفكرة الخلقية لدى أرسطو تقوم على أساس مشوش لفكرة الألوهية، وما ينبثق عن هذا التصور من نظم خلقية ودينية. وبذلك تجد هذه الفكرة نفسها تعتمد على الخرافات الأسطورية في بعض تصوراتها، وهذا له تأثيره المناقض للمفاهيم الخلقية الصحيحة، فكراً، ومنهجاً[2].

والملاحظة الرابعة: التي يمكن أن نضعها بين يدي تصورنا للفكرة الخلقية لدى ابن تيمية، والتي يمكن أن نستقيها من كلامه أيضاً، هي الاختلاف الواضح بين معارف الأنبياء العقلية، ومعارف الفلاسفة. وأية مقارنة متأنية في هذا المجال لابد أن ترى بجلاء، تفوق معارف الأنبياء العقلية، في إرشاد الناس إلى ما يصلح حياتهم، بالمقارنة بمعارف الفلاسفة في ذلك. والواقع أن ما جاء به الأنبياء من تعاليم لا يعرفه الفلاسفة «ألبتة وليسوا قريبين منه. ولست أعنى بذلك ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم: فإن هذا ليس من علمهم، ولا من علم غيرهم. وإنما أعنى العلوم العقلية التي بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده، ومعرفة أسمائه، وصفاته. وفي النبوات، والمعاد، وما جاءوا به من صالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة[3].

فالأنبياء ــ إذن ــ من حيث الواقع، والتجربة أكثر قدرة، وكفاءة على هداية الناس، وإرشادهم، وذلك بما يتوفر لديهم من المعارف العقلية التي تتسم بالديناميكية القادرة على الإقناع، وتحليل المشاكل الإنسانية، واستيعابها، وإصابة كبد الحقيقة دَوْماً. ومما يؤكد أهمية هذا الدور، ويبرز فعاليته دون سواه، تضافر الحقائق الشرعية الدينية مع الحقائق العقلية التي جاء بها الرسل. «فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلهية، هي التي لم يشموا ــ الفلاسفة ــ رائحتها، ولا في

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ/١، ص ٣٧٥.
(٢) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، ص ٣٧٥ ــ ٣٧٦.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص ٣٩٤.

علومهم ما يدل عليها. وأما ما اختصت الرسل بمعرفته، وأخبرت به من الغيب فذاك أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة.. فإن مرتبته عالية[1]».

وابن تيمية، هنا، يلتمس ـــ في الواقع ـــ العذر للفلاسفة الذين لم تبلغهم دعوة نبي أو رسول، بل يراهم كما سبق أن ذكرنا من أعقل الناس، وأكثرهم حكمة، ولكنه لا يلتمس العذر قط لأولئك الفلاسفة الذين تربوا في رحاب الإسلام، واغتذوا تعاليمه، وأشربوا قيمه ومبادئه، ولذلك نراه يتعجب من هؤلاء الفلاسفة، ومن أمثالهم حين يتركون الحقائق الشرعية، والتوجيهات التي نطق بها الرسل، ثم يعتمدون على أقوال أولئك الفلاسفة الذين كانوا وثنيين كما سبق أن ذكرنا. ولذلك نرى ابن تيمية يشير دائماً إلى الأثر السيء الذي تبع حركة تعريب الكتب اليونانية «في حدود المائة الثانية، وقبل ذلك، وبعد ذلك[2]». على الفكر الإسلامي. حيث إن تلك الكتب كانت بها علوم جيدة كالطب والحساب، فأثر ذلك على الناس، حتى صاروا يقبلون كل ما في هذه الكتب، بما في ذلك الأمور الإلهية، مع ما فيها من أنواع الباطل التي ضل بها كثيرون. ولذلك «صار الناس فيها أشتاتاً: قوم يقبلونها. وقوم يجلّون ما فيها. وقوم يعرضون ما فيها على أصولهم، وقواعدهم فيقبلون ما وافق ذلك دون ما خالفه. وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة. وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب[2]. يضاف إلى ذلك التقصير، والتفريط فيما جاءت به الرسل. الأمر الذي أدى إلى تداخل الأسماء وتشابه المسميات لدى هؤلاء.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل رأينا بعض الداخلين في الإسلام، يتأثرون بالاتجاهات الخلقية اليونانية، لدرجة أنهم أخذوا يستشهدون لها ببعض آيات من القرآن الكريم، وبأحاديث من السنة النبوية، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المنهج التلفيقي كان مرفوضاً من علماء المسلمين. ويذكر لنا أيضاً بعض النماذج لهذا التأثر بالفكر اليوناني، فيقول: «والذين صنفوا في الأخلاق، والأعمال على طريق هؤلاء مثل كتاب (موازين الأعمال) لأبي حامد ـــ الغزالي ـــ ومثل أصحاب (رسائل إخوان الصفا)، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري[3]، وغيره؛ يبنون

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص ٣٩٤/٣٩٥.
(٢) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، ص ٣٢٣.
(٣) محمد بن يوسف العامري، ذكر له في كشف الظنون كتاب: (الأمد على الأبد)،

كلامهم على هذا الأصل[1]» أي محاولة التوفيق بين الأفكار اليونانية، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية.

ونخلص من هذا، إلى أن الاعتماد على الفكر اليوناني في تصور النسق الخلقي، لدى بعض الفلاسفة في الإسلام خطأ منهجي، كما أنه مخالف لمقتضيات المفاهيم الإسلامية. بل إنه لا يؤدي إلى تحقيق الغايات الخلقية التي تدور حول تحقيق الكمال الإنساني، الذي يؤدي بدوره إلى تحصيل السعادة. ويتضح هذا الخطأ بصورة بارزة فيما أشاروا إليه، حين حصروا الكمال الإنساني في معرفة الوجود المطلق، ولواحقه[2]، أو في العلم بالكليات المجردة فقط[3]. بمعنى أنهم حصروا تحقيق الكمال في المعرفة المجردة. وهذا ــ في الواقع ــ مخالف لما قرروه هم أنفسهم من أن النفس لها قوتان؛ قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية، ولكي يتحقق لها كمالها، فلابد لها من كمال القوتين[4].

ومن ناحية أخرى، فإن تعبيرهم بالكليات المجردة، أو بالوجود المطلق ولواحقه، أمر لا حقيقة له في الخارج. وعلى فرض أنه يطلق على موجود في الخارج، فلن يكون سوى الله سبحانه وتعالى. ومعرفة الله سبحانه وتعالى وحدها لا تكفي أيضاً لتحقيق الكمال الإنساني، ما لم تكن مقترنة بالعمل أي بالعبادة[5]. لكي تكتمل النفس من حيث القوة العلمية النظرية، والقوة الإرادية العملية، «فلابد لها من كمال القوتين، بمعرفة الله تعالى، وعبادته[6]». أي إن العلم وحده لا يكفي لتحقيق كمال النفس كما يقول الفلاسفة. وهذا يعنى من ناحية أخرى، أن الأخلاق لا يمكن أن نفصل فيها بين ما يسمى بالجانب النظري، والجانب العملي، أي إن القول بأن ثمة أخلاقاً نظرية، وأخلاقاً عملية، عار من الصحة.

= وكتاب (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وكتاب (التقرير لأوجه التقدير) ويرجح أنه توفي قبل سنة ٥٤٨هـ. (هامش الرد على المنطقيين ص ٤٤٧).

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٤٧.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ١٤٥.

(٣) نفسه، ص ١٤٤.

(٤) نفسه، ص ١٤٤.

(٥) ونقصد بالعبادة هنا: المعنى الذي يشمل الجانب الديني والخلقي.

(٦) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ١٤٤.

فتحقيق الكمال الإنساني ـــ وهو الغاية القصوى من الأخلاق ـــ في الإسلام منحصر في أمرين متلازمين ـــ كما يرى ابن تيمية ـــ لا يمكن الفصل بينهما: هما معرفة الله تعالى، وعبادته. وعبادة الله «تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده. والعبادة تجمع معرفته، ومحبته، والعبودية له. وبهذا بعث الله الرسل، وأنزل الكتب الإلٰهية كلها، تدعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له[1]».

وعلى هذا الأساس أيضاً يرفض فكرة الجهمية ـــ كما رفضها علماء المسلمين ـــ حين جعلوا الايمان «مجرد معرفة الله». بل إن علماء المسلمين جعلوهم أهل بدعة، وخارجين عن طوائف المسلمين، مع أن في فكرتهم بعض العناصر الإيجابية وهي «معرفة ملائكته ـــ سبحانه ـــ وكتبه، ورسله[2]». ومعنى هذا: أن فكرة الفلاسفة أولى بالرفض، لخلوها من كثير من العناصر الإيجابيه. ومعناه من ناحية أخرى: أن مجرد المعرفة لا يعنى في الحقيقة شيئاً له قيمته الخلقية ما لم يكن ثمة واقع عملي سلوكي يحس به الناس، ويشاهدون آثاره، قولاً وعملاً. بمعنى: أن الأخلاق إنما تكتسب قيمتها من كل من المعرفة والممارسة، وكلاهما تعبير عن الكمال الإنساني، وبدونهما معاً يكون ذلك الكمال كلاماً لا طائل تحته، بل يستخف بالعقل، ويزيف الواقع. ذلك أن الفلاسفة لم «يجمعوا بين علم النفس، وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدقه قول، ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية، والمحبة، والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان، ولوازمه[3]».

فالاعتماد على المعرفة وحدها في تحقيق الكمال الإنساني، والوصول إليه، أمر يتعارض بل يناقض مفهوم الكمال نفسه: إذ إنه يؤدي إلى نتائج خلقية، تتفاوت فيها المعرفة مع الواقع النفسي، والاتجاه السلوكي.

ومن ثم، فإن ما يقال، من أن غاية الحكمة، هو تعديل أخلاق النفس، لكي تستعد لكمالها، وهو العلم بالكليات ـــ في رأى الفلاسفة ـــ يعتبر من ناحية

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٤٤ ـــ ١٤٥.
(٢) نفسه، ص ١٤٥ ـــ ١٤٦.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ١٤٦.

أخرى من أقل ما جاءت به الرسل، ومن توابعه، مع الإلتزام بالعبادات التي جاءت بها الرسل، والتي تهدف إلى تكميل النفس بمحبة الله تعالى، وتألهه ـــ كما أشرنا ـــ ولذا فإنه لا مندوحة من العمل بالشروط الدينية التي تسمو به، وتجعل منه عملاً خلقياً بالدرجة الأولى، وبذلك العلم، والعمل، يتحقق الكمال الإنساني. وهذا منحصر فقط فيما جاءت به الرسل، لا فيما تقول به الفلاسفة[١]. ولهذا يقول أبو عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يقرؤننا القرآن ـــ عثمان بن عفان، وعبدالله بن مسعود ـــ أنهم قالوا: كنا إذا تعلمنا من النبي (ﷺ) عشر آيات لم نجاوزها حتى نتعلم ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن، والعلم، والعمل جميعاً[٢].

فإذا ما انتقلنا إلى الجانب العملي، أو بعبارة أخرى، الحكمة العملية لدى الفلاسفة، والتي اعتبروا الأخلاق فرعاً من فروعها، نرى أن هذا الجانب، أو تلك الحكمة ـــ في رأى ابن تيمية ـــ لا تحقق الكمال من ناحية، ولا توازي ما جاء به الأنبياء من ناحية أخرى. يقول: «وأما العمليات التي أمر بها (الرسول)فهم ـــ الفلاسفة ـــ وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية، والمنزلية، والمدنية يشبه ما جاء به من الشريعة العملية، فهذا من أعظم البهتان[٣]». ويعلل ابن تيمية فساد هذا الرأى، بما سبق أن أشرنا إليه، من أن الفلاسفة يجعلون مبنى الحكمة الخلقية، على مراعاة التوسط بين الإفراط، والتفريط، عند النظر إلى تحقيق تكميل النفس، فيما يتصل بقوة الشهوة لديها، والتي تعمل على جلب الملائم، وقوة الغضب، التي تعمل على دفع المنافى، وبمراعاة التوسط في هاتين القوتين، تتوفر لدينا فضائل: العفة، والشجاعة، والعدل، والعلم[٤]. وهذا الحصر يغفل ـــ كما يلاحظ ابن تيمية بحق ـــ جانباً مهما، وهو جانب الفطرة الديني، حيث يقول: «وما ذكروه من العمل ـــ القوة العملية ـــ متعلق بالندب، لم يثبتوا خاصية النفس الذي هو محبة الله وتوحيده، بل ولا عرفوا كمال ذلك، كما لم يكن عندهم من العلم بالله إلا قليل مشتمل على كثير من الباطل[٥].» بمعنى: أن الفلاسفة هنا لم

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٦١.
(٢) ابن تيمية: مج/٤، فتاوى، ص ٧٠.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٤٦.
(٤) نفسه، ص ٤٤٦ ـــ ٤٤٧.
(٥) ابن تيمية: الجواب الصحيح جـ/ ٤، ص ١٠٧.

يتناولوا الجانب الفطري الديني في النفس الإنسانية، وهو الجانب المتصل بمعرفة الله سبحانه وتعالى؛ حيث فطر الله الناس على معرفته، وحبه، وعبادته. وفي ذلك تحقيق لكمال النفس البشرية، ومن ثم لا تكون هذه الفضائل ــ فقط ــ التي تحدثوا عنها، محققة لكمال النفس، من الوجهة الخلقية.

وأيضاً: فإن الفلاسفة ينقصهم جانب مهم آخر، ذلك هو معرفة الوسائل الحقيقية للوصول إلى الكمال الإنساني، ذلك لأن نصيبهم من الحقائق، والمعارف الدينية والشرعية، قليل كثير الباطل.

وثمة جانب آخر يشير إليه ابن تيمية، وهو أن الجوانب العملية، التي يتضمنها مسمى الحكمة لدى فلاسفة اليونان، يتضمنها أيضاً، مدلول الحكمة لدى غيرهم من الأمم؛ فيبين أن ذلك المدلول، لا يخرج عن المعنى العام، الذي اتفقت عليه جميع الأمم، وبالتالي فإن هذا المدلول ليس جديداً. «والحكمة العملية عندهم، وعند غيرهم تتضمن علم الأخلاق، وسياسة المنزل، وسياسة المدينة، بل كل عمل يؤمر به فلابد فيه من العدل. فالعدل مأمور به في جميع الأعمال، والظلم منهى عنه مطلقاً[1]».

ومن أجل هذا، رأينا بعض الفلاسفة في الحقل الإسلامي، كالفارابي، وابن سينا، يتناولون الأخلاق من خلال السياسة المدنية، تماماً كما فعل فلاسفة اليونان.

ومن ناحية أخرى، فإن سائر الأمم متفقة على أن الحكمة نوعان: «علم، وعمل» وهذه هي الحكمه عند المسلمين. قال مالك رحمه الله: (الحكمة معرفة الدين، والعمل به) وقال ابن قتيبة: (الحكمة عند العرب: العلم، والعمل[2]).

وإذا كانت الحكمة تعنى العلم، والعمل لدى سائر الأمم، الأمر الذي يعنى أن هذه حقيقة إنسانية، فإن هناك حقيقة يلفت ابن تيمية الأنظار إليها، وهي أن ثمة إختلافاً في مسمى الحكمة، ومدلولها لدى كل أمة بحسب تراثها الفكرى، وواقعها الثقافي والعلمى. بمعنى: أننا نرى الأسماء واحدة في التراث الفكري، والإنساني، بيد أن مضمونها الواقعى، قد يكون مختلفاً تماماً.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٢٤ ــ ٤٢٥.

(٢) نفسه، ص٢٤٢، قارن: د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية مبحث الحكمة.

يقول ابن تيمية: إن ما مدح «من الكتاب، والسنة، من مسمى الحكمة» جعل كثيراً من الناس يظن أنه حكمة هذه الأمة، أو نحوها من الأمم كالهند، وغيرهم، ولم يعلموا أن اسم «الحكمة» مثل اسم «العلم»، و«العقل»، و«المعرفة» و«الدين»، و«الحق»، و«الباطل»، و«الخير»، و«الصدق»، و«المحبة»، ونحو ذلك من الأسماء التي اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها، ومدحها. وإنما اختلفوا في تحقيق مناطها، وتغيير مسمياتها[1]». وابن تيمية بذلك يناقش هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا ــ في الحقل الإسلامي ــ أن يلبسوا المصطلحات، والألفاظ، والأفكار اليونانية، وغيرها قوالب إسلامية، متلمسين لها الأدلة من القرآن، والسنة، متناسين اختلاف المسمى، والمدلول بين الفكر الإسلامي، وبين غيره.

ولذلك يقول: «فإن كل أمة من أهل الكتب، وغير أهل الكتب، تسمى بهذه الأشياء ما هو عندها من القول، والعمل، وإن كانت في كثير من ذلك، أو أكثره إن تتبع إلا الظن، وما تهوى الأنفس[2]». وهذا هو ما يشير إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: (كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) (البقرة: ٢١٣).

فالاختلاف في: مدلول الأسماء، وفي تناول الحقائق، وتحديدها ــ في غيبة الشرع المنزل ــ أمر طبعي لدى البشر، لاختلاف المدارك، والعقول، والأهواء، ومن ثم فلا بد لفصل النزاع بين الآدميين، من «كتاب منزل من السماء، ولهذا أمر الله تعالى المؤمنين عند تنازعهم بالرد إليه[3]».

ومعنى هذا: أن مسمى الحكمة في الفكر الإسلامي، وفي الأخلاق الإسلامية، لابد أن يكون مرتبطاً بما يشير إليه القرآن الكريم، وبما تهدى إليه السنة النبوية، وبما يدل عليه الرسول (ﷺ) كقدوة، وأسوة حسنة، من حيث النظر والعمل، أو الفكر، والتطبيق. ومن ثم، فإنه يرى أن العلم الذي يكون موضوعاً للثناء في الفكر الإسلامي، طبقاً لنصوص القرآن، والسنة «ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان»؛ ذلك أن كل «أمة لها حكمة بحسب علمها، ودينها: فالهند

(١) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية جـ١، ص ٣٢٣.
(٢) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية جـ١، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤.
(٣) نفسه، ص ٣٢٤.

لهم حكمة، مع أنهم مشركون كفار، والعرب قبل الإسلام كانت لهم حكمة، وكان فيهم حكماء العرب، مع كونهم مشركين يعبدون الأصنام، فكذلك اليونان، لهم حكمة بحسبهم[1]» ومن تحليل هذا النص نخرج بالحقائق التالية:

١ ــ إن التفرقة بين الحكمة النظرية، والحكمة العملية، خطأ علمي، وخطأ تاريخي. وهو يتفق مع ما سبق أن قررناه: من أن الأخلاق لا يفصل فيها بين مايسمى الأخلاق النظرية، والأخلاق العملية؛ حيث يقرر أن الحكمة «اسم يجمع العلم، والعمل به في كل أمة[2]».

٢ ــ إن كل أمة لها فهمها الخاص بها في مجال الحكمة، وبالتالي فإن حكماء كل أمة لهم فهمهم الخاص بهم، بحيث لا يكون مفهوم الحكمة واحداً في كل الأمم.

٣ ــ وبناء على ذلك لا يلزم أن يكون هذا الفهم الخاص محموداً، أو مقبولا من الآخرين، فيكون من ثم قابلاً للرفض، كما يكون قابلاً للتعديل.

٤ ــ إن الموقف المحمود، والمنهج المحمود، هو الذي يكون، من الوجهة التاريخية والموضوعية، موافقاً للشرائع التي أنزلها الله على الأنبياء السابقين.

ولذلك يقول: «وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملاً. لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله، وعند رسوله[3]». فالممدوح عند الله، وعند رسوله، من مسمى الحكمة، هو ما يكون نابعاً من الايمان بالله، وقائماً عليه. وعلى أساس هذا الإيمان بالله، وباليوم الآخر تتشكل عناصر الأعمال الخلقية ــ في الإسلام ــ وغاياتها كذلك. بل تتشكل الفلسفة التي تكسب العمل قوة فكرية وأدبية، يكون معها معبراً عن اتجاه معين. ولذا فإن من مبادىء الإسلام المعروفة أن الله سبحانه لا يقبل العمل إلا إذا كان خالصاً لوجهه سبحانه. ومن ثم يقرر ابن تيمية: «أن ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية، وعملية إذا لم

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٤٧.
(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٤٧.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٤٧.

يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر، ويعمل صالحاً، فإن الله لا يمدحهم، ولا يثني عليهم[1].

وعلى هذا الأساس الذي تخلو منه الحكمة الفلسفية، تكون تلك الحكمة ــ حسب المعايير الإسلامية ــ خارجة عن دائرة الثناء، طالماً كانت خالية من عنصر الإيمان، والعمل الصالح المؤسس عليه.

ومع هذا، فإن ابن تيمية يعترف بأن «هذه الفضائل الأربع التي ذكرتها المتفلسفة لابد منها في كمال النفس، وصلاحها، وتزكيتها[2]».

وإذا كان لابد من هذه الفضائل في تزكية النفس، وصلاحها، إلا أنها ــ وحدها ــ غير كافية لتحقيق ذلك الكمال. ومن هنا تكون التعاليم الإلٰهية التي جاءت على لسان الرسل، هي المنهج الشامل، الذي يحقق للنفس كمالها الحق: ذلك أن الفلاسفة «لم يحدوا ما يحتاج إليه بحد يبين مقدار ما تحصل به النجاة، والسعادة، والأنبياء بينوا ذلك[3]» قال تعالى: «قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون» (الأعراف: ٣٣).

فهذه أنواع أربعة، حرمها الله تحريماً مطلقاً، «لم يبح منها شيئاً لأحد من الخلق، ولا في حال من الأحوال[4]». وما كان لفيلسوف من الفلاسفة، مهما سمت قوة تفكيره، وقويت نوازع الحكمة والخير في نفسه، أن يصل إلى هذا البيان الذي يحدد في حسم المناطق المحرمة، والتي لا يمكن معها تحقيق الكمال الخلقي بأي حال من الأحوال. ولا شك أن مسمى الحكمة لدى الفلاسفة لا يشمل هذا البيان. على عكس مسماها في الفكر الإسلامي. وبذلك يتضح عدم كفاية المنهج الفلسفي، في بلوغ النفس الإنسانية إلى كمالها، أو تحقيقها لفضيلتها.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٥٤.
(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح جـ/٤، ص ١١٠.
(٣) نفسه، ص ١١٠.
(٤) نفسه، ص ١١٠.

على أننا نرى أن ابن تيمية يكاد يقع فيما حذر الفلاسفة منه، وفيما عابهم عليه، وهو محاولة الاستدلال بآيات القرآن الكريم، وبأحاديث النبي (ﷺ) على الأفكار، والقوالب الفلسفية. ذلك أنه قد أخذ يبين مدى شمول القرآن الكريم لما ذكره الفلاسفة، من فضائل النفس الأربع التي أشرنا إليها أكثر من مرة، ومن ثم فقد ربط بين آية المحرمات الأربعة، التي ذكرناها آنفاً، وبين تلك الفضائل الأربع لدى الفلاسفة. حيث يقول: «فالفواحش متعلقة بالشهوة. والبغي بغير الحق يتعلق بالغضب، والشرك بالله فساد أصل العدل: فإن الشرك ظلم عظيم. والقول على الله بلا علم فساد في العلم. فقد حرم سبحانه هذه الأربعة، وهي فساد الشهوة، والغضب، وفساد العدل والعلم[1]».

نعم قد يكون غرض الشيخ، أن يبين، أن تلك الفضائل، وما يناقضها من الرذائل، قد جاء في القرآن الكريم ما يشير إليه، إلا أننا قد رأيناه يذكر عدم كفاية هذه الفضائل لتحقيق كمال النفس، الأمر الذي يحملنا على القول، بأن الشيخ هنا قد اقترب مما حذر منه الفلاسفة، إن لم يكن قد وقع فيه. وكان الأجدر به أن يسلك سبيلاً أخرى يوضح من خلالها شمول النص القرآني، في كل نوع من أنواع المحرمات، حتى يستوعب ماذكره الفلاسفة، ومالم يذكروه حيث لم يعرفوه، لأنه لم يكن لهم أن يعرفوه.

ويضاف إلى ما سبق، أن تقرير الفلاسفة فيما يختص بالقوة العلمية، يهمل جانباً مهما من حيث القوة العملية، وهو الإرادة الحرة المختارة. ولذلك يقول: «فإن النفس لها القوتان العلمية والعملية، وعمل الإنسان عمل اختياري، والعمل الاختياري إنما يكون بإرادة العبد[2]». فالقوة العملية إذن تستوجب الإرادة، وتلك سمة من سمات الإنسان تتصل ببقية الجوانب الأخرى من قواه، وملكاته. يقول: «وكل إنسان له إرادة، وعمل بإرادته، فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة[3]».

وهذا التصور الذي يجعل للإرادة الإنسانية دورها الفعال في مجال الاتجاه العملي، يعني من ناحية أخرى، أن الفكرة الفلسفية في حد ذاتها قاصرة عن بلوغ الكمال.

---

(١) ابن تيمية؛ الجواب الصحيح، جـ/٤ ص ١١٠.

(٢) نفسه، ص ١١٠.

(٣) نفسه، ص ١١٠.

وعلى هذا الأساس، فإن القوة العملية تستلزم من الإنسان أن يكون له دور إرادي، ومراد محدد، وهذا المراد المحدد ــ بالمعايير والمفاهيم الإسلامية ــ لابد أن يكون مراداً لنفسه «وذلك المراد لنفسه هو المحبوب لنفسه. وهو الإله الذي يستحق أن يكون محبوباً لذاته، وهذا هو العلة الغائية للعلة الفاعلية[1].» أي إن دور الإرادة هنا، يعني الاتجاه الكامل نحو عبادة الله، والإدراك الحقيقي لفاعلية قدرته سبحانه، في صورتها الحقيقية، وهذا الإدراك يجعل اتجاه الإرادة قوياً، ومستمراً ومثمراً في الوقت نفسه. ومن ثم يكون التفاوت في الحكم على العمل الخلقي، في إطار الاتجاه الخلقي نفسه. ولذلك يقول: «ولهذا قيل: العامة تقول: (قيمة كل امرىء ما يحسن) والعارفون يقولون: (قيمة كل امرىء ما يطلب). وفي بعض الكتب المتقدمة: (إني لا أنظر إلى كلام الحكيم، وإنما أنظر إلى همته[2])».

وهذا التقرير السابق، يلمس جانباً مهما من جوانب الاتجاه العملي في الأخلاق؛ ذلك هو الجانب الروحي، الذي يجعل للاتجاه العملي قيمته، ودلالته الخلقية، وعمقة النفسي. ولا شك أن هذا العمق الروحي، مفتقد فيما أشار إليه الفلاسفة على أنه كمال للنفس، وهو تلك الفضائل الأربع التي أشرنا إليها. ولهذا يأخذ ابن تيمية على الفلاسفة أنهم «لم يتعرضوا لمراد الروح الذي يحبه كدأبه. مع أنهم تكلموا فيما يعود إلى البدن، وجعلوا ذلك إصلاحاً للبدن، الذي هو آلة النفس[3]».

ولا شك أن غياب العنصر الروحي، أو بعبارة أخرى: غياب الجوانب المتصلة بتغذية الروح، من شأنه أن يجعل التصور الخلقي لدى الفلاسفة أكثر اقتراباً إلى المادية، وهذا بدوره يشكل خروجاً على مقتضيات القيم الخلقية، بل إنه يتعارض أيضاً مع مقتضيات الكمال الإنساني.

وهكذا يتجه الكمال الخلقي في الإسلام، نحو العبادة بمفهومها الإسلامي، وهو ما ليس متوفراً لدى بعض الفلاسفة. وهذا بدوره يقودنا إلى مأخذ آخر من المآخذ التي لاحظها ابن تيمية في مجال التصور الخلقي لدى الفلاسفة؛ ذلك

---

(١) الجواب الصحيح، جـ/٤، ص ١١١.

(٢) نفسه ص ١١١.

(٣) نفسه ص ١١١.

هو تصور معنى العبادة، ووظيفتها الخلقية. فالفلاسفة حين يتحدثون عن العبادة، فإنهم يجعلونها وسائل إلى غايات أخرى، تلك هي ماعبروا عنها بقولهم: «الحكمة العملية»، أو كما يقول ابن تيمية: «يجعلون العبادات التي أمرت بها الرسل، مقصودها إصلاح أخلاق النفس، لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال للنفس. أو مقصودها إصلاح المنزل، والمدينة، وهو الحكمة العملية، فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العمل، ولهذا يرون ذلك ساقطاً، عمن حصل المقصود[1]».

ومعنى هذا: أن العبادة ــ عند الفلاسفة ــ وسائل لغايات خلقية، وسياسية واجتماعية فقط. فإذا ما تحققت تلك الغايات بالعبادة، أو بغيرها تكون العبادة من ثم غير لازمة، بل تسقط عمن حصل العلم المقصود. وهذه الفكرة ــ نفسها ــ نجدها ــ كما أشار ــ لدى الإسماعيلية، والملاحدة[2]».

وهكذا نصل مع ابن تيمية، في نقاشه لفكرة الفلاسفة: المسلمين، وغيرهم، إلى أن المفهوم الخلقي لديهم، غير كاف في تحقيق الغايات الخلقية التي أشاروا إليها. وبعبارة أخرى: فإن التصور الفلسفي للأخلاق، لدى فلاسفة اليونان، ومن لف لفهم من متفلسفة في الحقل الإسلامي، فيه من الثغرات، وعليه من المآخذ ما يجعل من هذا التصور فكرة ناقصة، بل عاجزة عن تحقيق الكمال الإنساني، وبالتالي سعادة الإنسان. فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى التصور الإسلامي للأخلاق لدى ابن تيمية نرى الارتباط الوثيق بين مفهوم الأخلاق، ومفهوم الإيمان، الأمر الذي يدل على أن أي تهاون، أو ضعف في جانب منهما، لابد أن يكون له صدى في الجانب الآخر. ولذلك يقول النبي (ﷺ): «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً» ويعلق ابن تيمية على هذا الحديث قائلاً: «فليس إيمان السارق، والزاني، والشارب كإيمان غيرهم. ولا إيمان من أدى الواجبات كإيمان من أخل ببعضها. كما أنه ليس دين هذا، وبره، وتقواه، مثل دين هذا وبره، وتقواه[3]». وفي الإيمان الذي حدده الإسلام، وما ينبثق عنه من نظام في العبادة، يكمن التصور الخلقي الصحيح، على معنى: أنه يكمن تحقيق الكمال، والصلاح للإنسان.

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ١٤٥.

(٢) نفسه، ص ١٤٥.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، جـ/١. مصر مكتبة صبيح، ١٣٨٥هـ ١٩٦٦م، ص٤١.

ففي الإيمان، وطرائقه، وآفاقه، تستطيع النفس الإنسانية أن تجد حاجتها المادية، والروحية معاً. وليس ثمة طريق يبلغ بالإنسان إلى كماله المنشود، وصلاحه المرجو، وبالتالي سعادته المأمولة، غير طريق الإيمان.

وهذا الفهم قائم على أساس فكرة فلسفية واضحة، تلك هي أن الإنسان عاجز تماماً عن أن يدرك، أو يعرف بشكل حاسم، وواضح ما فيه مصلحته، وما فيه سعادته بل إننا نرى بعض الناس يسلكون طرقاً تبدو لهم خيراً، بينما هي في الواقع، وكما تسفر النتائج تكون محفوفة بالمخاطر، وحافلة بالشرور والمهالك.

ولذلك يقول ابن تيمية: «والطاعة والعبادة، هي مصلحة العبد التي فيها سعادته ونجاته. وأما إجابة دعائه، وإعطائه سؤاله فقد يكون منفعة، وقد يكون مضرة[1]» قال تعالى: (ويدعو الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا) (الإسراء: ١١) وقال سبحانه: (ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير، لقضى إليهم أجلهم) (يونس: ١١) ومن ثم وجدنا ــ كما يحكى القرآن الكريم ــ غير المؤمنين في ذروة عنادهم، واستعصائهم على الإيمان، وفي قمة اعتمادهم على معطيات تقررها مقتضيات عقولهم، وما يصدر عن تلك العقول من أفكار، ونظريات فلسفية، وجدناهم يدعون على أنفسهم بالهلاك، والعذاب الأليم إن كان محمد عليه الصلاة والسلام صادقاً في توجيهاته الدينية لهم. قال تعالى: (وإذ قالوا: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) (الأنفال: ٣٢) فالإيمان كأساس للخلق، وللمنهج الخلقي في الإسلام، يرتبط إذن بمصلحة الإنسان، ونفعه كما يقوم على أساس قصور الإدراك البشري، وعجز العقل البشري عن معرفة مكامن الصلاح الحقيقية للإنسان ــ كما سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد.

فالمشركون إذن ــ كما يحكى لنا القرآن الكريم عن واقعهم الفكري، والعملي ــ قد سلكوا طريقاً اعتبروها صحيحة، واتخذوا من الرسل موقفاً اعتقدوا صوابه. وتخلقوا بأخلاق بدت لهم حسب قدراتهم العقلية، وأذواقهم الفكرية، وأحاسيسهم الباطنية صواباً وخيراً. ولكن الواقع كان عكس ذلك تماماً. فطريقتهم التي سلكوها

---

(١) ابن تيمية: فتاوى ابن تيمية ط الرياض مج/١٤، ص ٣٤.

فيها الشر الحقيقي لهم، والموقف الذي اتخذوه من الرسل، موقف مدمر لسعادتهم، وقاض عليها تماماً. وأخلاقهم التي طعموا مذاقها، لا تصلح أن تقيم مجتمعاً إنسانياً، يقوم على القيم والمبادىء الإنسانية الصحيحة. ولهذا قال النبي (ﷺ) لما دخل على أهل جابر: (لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمِّنون على ماتقولون[1]).

فالأخلاق القائمة على أساس من الإيمان، ترفض هذا العوج الفكري، كما تنأى عن الانحراف السلوكي، كما تعمل على إيجاد نمط من الشخصية متسمة بتوخي الحق، والتمسك به، ومتسلحة بالموضوعية التامة في كل شئون حياتها. وذلك هو فعل الإيمان «الذي يبرز في وضوح حقيقة المؤمن الموحِّد، والموحَّد، المكتمل، المتماسك، المتزن مقارناً إياها بحقيقة إنسان آخر توزعته أهواؤه، وتناوشته نزواته، ومزقته عوامل جمه، حتى إنه ليفقد حقيقة ذاته، ويعمى عن جوهر نفسه، ويغفل عن قيمة إنسانيته[2]».

ومن ثم كانت العبادة في الإسلام مظهراً، ومنهجاً للإيمان، وبالتالي فلها دلالتها الخلقية. ولذلك فإن ابن تيمية يذكر في شرحه لمفهوم الألوهيه كما جاءت في القرآن الكريم، أن «الاسم الأول» الله «يتضمن غاية العبد، ومصيره، ومنتهاه وما خلق له ، وما فيه صلاحه، وكماله وهو عبادة الله[3]».

ومعنى هذا: أن العبادة في المفهوم الإسلامي فكراً، وسلوكاً، نظراً، وتطبيقاً وشعوراً، هي المظهر الأسمى الدال على الكمال الإنساني بأي مقياس من المقاييس.

وعلى ذلك: فمقتضى هذه العبادة يتطلب، التجرد الكامل من الأهواء، مهما كان مصدرها، ومن الميول النفعية، أيا كانت درجة تأثيرها. ذلك أنها تقوم على معرفة الله سبحانه، وعلى محبته وحده، ومن ثم يكون الارتباط والتلاحم بين مراد

---

(١) ابن تيمية: فتاوى الرياض، مج/١٤، ص ٣٤.
(٢) د. محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٣٤٣.
(٣) ابن تيمية: فتاوي ط الرياض، مج/١٤، ص ١٣.

الله، ومراد الإنسان فهو سبحانه «يحب عباده الذين يحبونه، ويرضى عنهم، ويفرح بتوبة التائب، ويبغض الكافرين، ويمقتهم، ويغضب عليهم[1].» وهذا يدل على أن «المسلمين أكمل من غيرهم في العلوم النافعة، والأعمال الصالحة[1]». ولذلك كانت عبادة الله وحده هي «الغاية الحميدة التي بها يحصل كمال بني آدم، وسعادتهم، ونجاتهم وهي حقيقة قول القائل: (لا إله إلا الله)، وبهذا بعث الله جميع الرسل، وأنزل جميع الكتب، فلا تصلح جميع النفوس وتزكو وتكمل إلا بهذا. كما قال تعالى: (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (فصلت: ٧). أي لا يؤتون ماتزكو به نفوسهم من التوحيد والإيمان[2]».

ومعنى هذا : أن الإيمان والسلوك المرتبط به، والناتج عنه يمثلان من حيث الواقع التاريخي، الاتجاه الإصلاحي، والتيار الخيِّر الذي دعا إليه المصلحون الحقيقيون في كل مراحل التاريخ البشري، وهم الأنبياء.

ومعناه ثانياً: أن هذا الإيمان، وما ينبثق عنه يمثل الحقيقة المؤكدة من الوجهة التاريخية، كما تنزلت بذلك الكتب الإلٰهية. ومعناه ثالثاً : أن صلاح النفس البشرية، وكمالها، وزكاتها، من حيث الواقع، والمعطيات الواقعية المجربة، لا يكون إلا في الإيمان.

من أجل هذا، كانت النفوس محتاجة إلى الله حباً، وعبادة، ومراداً، وأملاً؛ لأنه هو ربها وخالقها. ومن هنا تكون الأخلاق الإسلامية صدى للإيمان، والعمل به، وبمقتضياته. كما تكون صدى لمشاعر سامية، وتعبيراً عن أحاسيس عميقة بالغة العمق في ارتباطها بالله سبحانه وتعالى. ولذلك يكون في معيار الإسلام: «من أقر بأن الله رب كل شيء، وخالقه ولم يعبد الله وحده.. بل من سوى، بين الله وبين بعض المخلوقات في الحب، بحيث يحبه مثل ما يحب الله، ويخشاه مثل ما يخشى الله، ويرجوه مثل مايرجوه، ويدعوه مثل مايدعوه، فهو مشرك الشرك الذي لا يغفره الله، ولو كان مع ذلك، عفيفاً في طعامه، ونكاحه، وكان حليماً شجاعاً[3]».

---

(١) ابن تيمية: الجواب الصحيح جـ/٤، ص ١١٤.
(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح جـ/٤، ص ١٠٨.
(٣) ابن تيمية: الجواب الصحيح جـ/٤، ص ١٠٩.

وهذا المنهج يختلف من حيث الشمول، عن منهج الفلاسفة، وذلك فيما يتصل بالحكمة العملية، أو الحكمة النظرية. يقول ابن تيمية: «فليس عندهم من العلم ما تهتدي به النفوس، ولا من الأخلاق ما هو دين حق. ولهذا لم يكونوا داخلين في أهل السعادة في الآخرة[1]» بل أكثر من ذلك، فإن الفلاسفة ومن لف لفهم «ليس عندهم من صلاح النفس، وكمالها في العلم، والعمل ما تنجو به من الشقاء فضلا عما تسعد به[2]» فمنهج الفلاسفة ــ إذن ــ من حيث العلم والعمل، لا يخلص الإنسان من الشقاء فضلاً عن أن يحقق له السعادة. وبذلك يكون مفهوم الأخلاق عند ابن تيمية مرتبطاً بمفهوم الإيمان، وما ينبثق عنه حيث إنه يقوم على عدة عناصر هي:

١ ــ الإيمان به وحده خالقاً، ورازقاً بيده الملك.

٢ ــ معرفة الله سبحانه وتعالى، معرفة تقوم على أنه وحده ــ سبحانه ــ المستحق للعبادة.

٣ ــ حب الله سبحانه وتعالى، حباً يستولى على مشاعر الإنسان بحيث لا يكون ثمة محبوب مراد سواه سبحانه.

٤ ــ وهذا الحب، يستلزم أن تتوحد إرادة الخالق، والمخلوق في اتجاه واحد هو تحقيق رضا الله سبحانه، والالتزام بتحقيق هذا الرضا في كل صغيرة وكبيرة من شئون الحياة.

٥ ــ وهذا التوحد يستلزم من الإنسان سموا عن الأنانية، وعن الأهواء، وعن المآرب الدنيا، الأمر الذي يتيح له تحقيق، أو الاقتراب من الرؤية الموضوعية والمباشرة لحقائق الأشياء. وهذه شروط جوهرية في الحكم الخلقي[3].

---

(١) نفسه، ص ١٠٩.

(٢) نفسه، ص ١١٢.

(٣) قارن Reflection on Human Nature;

Arthwro. Love-Joj; Reflection on Human Nature, Johns Hopkins Press, paltimore U. S. A. 1968, P. 248.

حيث يشير المؤلف إلى أن مشكلة هيوم الأولى ومعه الفلاسفة، هي «أن يؤسس قاعدة للحكم الخلقي، والتي، سوف تجعل منه حكماً واضحاً» ويكون غيره كذلك، كما تعمل على إثاره الدافع الخلقي للعمل.

٦ ــ وعندما تتحقق الرؤيا المباشرة، والموضوعية للأشياء، والحقائق يكون السلوك والعمل خلقياً في الدرجة الأولى.

٧ ــ وعندما يكون العمل خلقياً في الدرجة الأولى، نكون ماضين في طريق تحقيق، أو بلوغ الكمال الإنساني.

وهذا المنهج الذي سلكه ابن تيمية في تحديد مفهوم الأخلاق الإسلامية، يعتبر جديداً إلى حد ما في الفكر الإسلامي. نعم لقد سبقه بعض العلماء المسلمين إلى مناقشة الفلاسفة في أفكار الألوهية، وفي بيان مدى جدوى أو عقم المنطق اليوناني. لكن مما يسجل بحق: أن ابن تيمية كان أوفى، وأكمل، وأكثر نضجاً ممن سبقه في هذا المضمار. ولذلك رأيناه في مجال نقده للأخلاق اليونانية، ومن تأثر بها من فلاسفة المسلمين، يربط بين الأخلاق، وبين منهجهم السياسي، والعملي. وخلص من ذلك إلى أنهم يعتبرون الأخلاق ضرورة سياسية، ومدنية، بمعنى: أنها ليست ذات قوالب محددة، أو أنماط محددة، فكل ما كان محققاً للأغراض المدنية، والسياسية فهو حكمة عملية، أو أخلاق عملية. وبذلك تفتقد هذه الأخلاق عنصراً بالغ الأهمية؛ ذلك هو مدى عمقها النفسي، والقلبي، وتأثيرها الوجداني، والروحي. وهذه مآخذ لم يفطن إليها بعض فلاسفة المسلمين ممن تأثروا بالفكر اليوناني، وقالوا مقالة أرسطو في تحديد الفضيلة بأنها الوسط، مع أن فكرة الوسط هذه، فكرة خادعة تماماً ومثيرة للاضطراب، والحيرة، فضلا عن أن تكون معياراً للفضيلة والرذيلة. كما سوف نبينه بعد ذلك.

على أن فكرة ارتباط الأخلاق، بالإيمان ــ في حد ذاتها ــ نجدها لدى أعلام المسلمين قبل ابن تيمية يقول سهل بن عبدالله التستري (ت: ٢٨٣هـ) : «من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق، لم يتهن بعيشه في دنياه وآخرته، ولم يجد روح الطاعة لله عز وجل. وإنما ينال هذا، من نظر في إبان الشيء، وأوانه، ووقته»[1].

وهذا النص يشير إلى الأفكار التالية :ــ

أولاً: ارتباط الطاعة بالأخلاق ارتباطاً روحياً عميقاً لا شكلياً، أو مظهرياً،

(١) د. محمد كمال جعفر: تراث التستري الصوفي، دراسة وتحقيق جـ/٢، مصر مكتبة الشباب، ص ١٣٣.

فمكارم الأخلاق تعني: أن الإنسان يجد روح الطاعة، ويشعر ببردها، ويتذوق آثارها النفسية والقلبية.

ثانياً: إدراك غائية الأخلاق، وبيان أنها تهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة الدنيا، والحياة الآخرة، وكلاهما مرتبطان ببعضهما لا ينفصلان أبداً — في المفاهيم الإسلامية — الأمر الذي يجعل للعمل قيمته الخلقية، ودلالته الإنسانية كما سوف أوضح فيما بعد.

ثالثاً: أن العمل الخلقي يتطلب التمحيص، والتدقيق، كي يكون موافقاً لما أمر الله سبحانه، وندب إليه في وقته الملائم، والمناسب، وبذلك يكون هذا العمل استجابة خلقية ملائمة، وطبيعية حسب الظروف والأحوال. ولذلك يقول التسترى أيضاً: عندما سئل عن الغرض من الخلق الذي نتخلق به «ثلاثة أشياء: فأوله: الإقرار باللسان، وهو الاستسلام للرب عز وجل، والقبول من الرسول ﷺ. والثاني: الإيمان وهو اليقين بالثواب والعقاب. والثالث: حسن العبادة وهو الإحسان. وهذه الثلاثة من أخلاق الله عز وجل[1]».

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كانت هذه هي نظرة ابن تيمية إلى الأخلاق، فهل هي عنده وهبية أو كسبية؟ وستكون السطور التالية لمناقشة هذه القضية بإذن الله.

---

(١) د. محمد كمال جعفر: تراث التستري، جـ/٢، ص ١٣٣.

المبحث الثالث

الأخلاق بين الوهب والاكتساب

بعد أن تناولنا مفهوم الأخلاق عند ابن تيمية، فإننا سنعالج في السطور التالية نظرته إلى الأخلاق: هل هي عنده وهبية أو كسبية؟ أو أنه يرى أن القضية فيها تفصيل؟ وسوف نقارن بين رأيه في هذا الصدد، وبين رأى بعض الفلاسفة في الحقل الإسلامي، ولاسيما أصحاب الاتجاه اليوناني في الفكر الإسلامي، وذلك في ضوء ما تقرره آيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الصحيحة.

وقبل أن ندخل في تفاصيل رأى ابن تيمية، حول هذه القضية، فمن الأفضل أن نحدد إطاراً لهذا الرأى يوضح ملامحه، ويكشف عن الأسس التي يقوم عليها.

وابن تيمية لا ينظر إلى الأخلاق على أنها كلها وهبية، كما لا يرى أنها كلها كسبية، وإنما نستطيع ــ من خلال معايشتنا لآرائه في هذا الموضوع ــ أن نجمل إطار هذه الآراء فيما يلي:ــ

١ ــ الفطرة　　　٢ ــ العقل والممارسة　　　٣ ــ الشرع

فهو يرى أن ثمة جانباً من الأخلاق يتصل بالفطرة، وجانباً آخر يتصل بمقتضيات العقل الصريح، وما يتصل به من ممارسات واقعية، ورياضيات ذهنية وعملية. وجانباً ثالثاً يتصل بالشرع الصحيح، كما أرشد إليه الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. ومعنى هذا: أن الأخلاق ليست كسبية على إطلاقها، كما أنها ليست وهبية على إطلاقها، وإنما تتضافر الفطرة السليمة، مع دلالة العقل التام السَّوِيِّ في إدراك، وتقرير جانب من الأخلاق، ثم يأتي دور الشرع ليكمل الفطرة، ويحمى حمى العقل، ويضع الضوابط العامة، التي ترقى بالفرد من الوجهة الخلقية.

نحن إذن أمام ثلاثة عناصر، عند تناولنا لهذا الموضوع، وكل منها يتصل بالآخر، ويكمله.

الفطـرة :

أما الجانب الأول وهو الفطرة، فإن ابن تيمية يرى أن القول الصائب فيها «أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها... وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة[1]» ومعنى هذا: أن الفطرة تمثل الملكات، والقدرات الإنسانية في صورتها النقية الصافية، لدى الإنسان؛ تلك الصورة التي تبدو خالية من جميع الشوائب، والأغلاط، أو الأخلاط الفاسدة. وهي صورة نقية في أكمل، وأبهى وأطهر ما يكون النقاء. وهي أيضاً صورة حافلة بكل خير مرتقب، وزاخرة بكل طهر منتظر إذا لم تتعرض لانحرافات، أو تأثيرات تتجه بها نحو الشر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفطرة ــ من ثم ــ تمثل اتجاهاً إيجابياً يتفق مع مبادىء الدين، وقيمه. ولهذا يقول: «وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال ألست بربكم؟ قالوا: بلى!» (الأعراف: ١٧٢[2]).

ومن ناحية أخرى، فإن الفطرة ــ على هذا ــ تعنى أن تلك الحالة التي خلق الإنسان عليها: أي إنسان: ساعة مولده، وقبل أن تعمل العوامل الأخرى من تربية وتنشئة اجتماعية، وثقافية، عملها في صقل مواهبه، وفي التوجيه الفكرى، والسلوكي لديه أيا كانت طبيعته ــ تعنى: أن تلك الحالة قد تكون خيِّرة، وبنّاءة وإيجابية وأنها ــ مع غياب تلك المؤثرات ــ سوف تستكمل طريقها، وتمضى في مضمار الخير إلى نهاية الشوط. وليس معنى هذا أن الإنسان حين يولد يكون معتقداً للإسلام بالفعل، وإنما يكون لديه الاستعداد الطبيعي له بملكاته، وقدراته النقية، بحيث لو ترك وشأنه لما كان إلا مسلماً.

يقول ابن تيمية: «ولكن لا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة، أن يكونوا

(١) ابن تيمية: فتاوي الرياض مج/٤، ص ٢٤٥. وثمة آراء أخرى أشار إليها ابن تيمية حول تفسير معنى الفطرة.
راجع مثلاً: الجمع بين العقل والنقل لابن تيمية جـ/٤ وهو مخطوط بمكتبة دخنة بالرياض برقم ٨٦/١٨٩. ورقة ٣٣ وما يليها.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥.

حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل: (فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً) (النحل: ٧٨) ولكن سلامة القلب، وقبوله، وإرادته للحق الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغيِّر لما كان إلا مسلماً»[١].

ومعنى هذا أننا أمام العناصر الآتية :

(أ) سلامة القلب. وهذا يعنى: سلامة الاستعدادات والميول، واعتدالها، واعتدال وسائلها، وسلامتها لدى الإنسان.

(ب) قبول القلب للحق الذي هو الإسلام، بما يمثله من مبادىء، وقيم، وضوابط ومناهج حافلة بأرقى وأسمى الصور الخلقية، وهذا يدل على مدى التلاؤم بين الاتجاه الخلقي، والنزعة الفطرية لدى الإنسان، كما يدل على سموه ونبله.

(جـ) إرادة القلب للحق. وهذا أيضاً يعكس نقاء البواعث، وصفاء الغايات، وخيريتها، كما يرينا مدى الإيجابية الخلقية في صورتها الكاملة. وهذه العناصر الثلاثة على هذا النحو، تمثل بالدرجة الأولى أهم الركائز في نظرتنا إلى الأخلاق، وفي تقويم السلوك الخلقي.

وقد يحاول بعضهم أن يعلل لما فهمناه، من أن الفطرة لا تعنى أن الإنسان يولد، وهو معتقد للإسلام بالفعل، يحاول أن يعلل لذلك، بأنه لو كان الأمر كذلك، لعرف الناس في كل الدنيا الإسلام، ويؤكد هذا بأن واقع العالم بخلاف ذلك[٢].

بيد أن هذا التقرير غير مسلم به دائماً، ذلك أن الواقع الذي يشار إليه هو في ـــ الحقيقة ـــ واقع أصابه التحريف، والتغيير، والتبديل عن الفطرة الأولى، كما أنه كان مستهدفاً لكثير وكثير من المؤثرات الخارجية المتشابكة، والعديدة. وبالتالي فإن القوة الفطرية قد أصابها ما أصابها من تلك المؤثرات. وهذا يعني: أن الفطرة ـــ بفعل تلك المؤثرات التي شهدتها الأجيال المتعاقبة ـــ لم تحتفظ ـــ من

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٧.

(٢) قارن مثلاً: د. مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام. (رسالة ماجستير ـــ الرسالة غير المطبوعة)، ص ١٥١، وانظر ص ١٥٠ ـــ ١٥٢.

ثم ــ لا بصفائها ولابنقائها. وإنما هي فطرة مشوهة أو منحرفة، ولذلك لم يعرف الإسلام الناس في جميع البقاع.

بل إن الدراسات الاجتماعية، قد أثبتت سبق فكرة التوحيد عن غيرها من الأفكار المشركة[1]. كما أن القرآن الكريم قد سبق إلى تقرير هذه الحقيقة حين أعلن أن الكفر انحراف طارىء على الفطرة، وعلى فكرة التوحيد.

وهكذا نرى أن النزعة الفطرية، أو القوة الفطرية سوف تتجه حتماً شطر الإسلام فيما لو احتفظت بنقائها، وظلت في منأى من المؤثرات. ولذلك يوضح ابن تيمية ــ بناء على هذا التصور ــ مدى إيجابية تلك القوة الفطرية، في غياب أي مؤثر من المؤثرات الخارجية، فيقول: «إن مثل الفطرة مع الحق مثل العين مع الشمس. والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود، وتنصر، وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس[2]».

أي إن الفطرة ينبغي أن ننظر إليها من جانبين: أحدهما الجانب الديني، والثاني الجانب الخلقي والسلوكي. وفيما يختص بالجانب الأول، نرى أن الفطرة تتجة تلقائياً نحو معرفة الخالق سبحانه، ومعرفة صفاته. فإذا لم تتجه الفطرة هذا الاتجاه فإننا نكون حينئذ بصدد فطرة منحرفة، ونموذج غير سوى، كالانحراف في الإدراكات الطبيعية يقول: «وكذلك كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مراً[3]». أما فيما يتعلق بالجانب الثاني: فإنها ــ كما أشرنا ــ تكون صفحة نقية بيضاء، قد تتجه صوب الخير، إذا ما وجدت البيئة الصالحة تشجيعاً وتوجيها. ولذلك يقول: «وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام، مالم يمنعها مانع، هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»[4].

وهذا الذي أشار إليه هو ما يفهم من قوله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا

(١) قارن مثلاً: د. أحمد الخشاب: علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط/٣، ١٩٧٠م، ص ١٣٧ ــ ١٤١ (آراء لانج، وشميدت).

(٢) (ابن تيمية: فتاوي الرياض، مج/٤، ص ٢٤٧.

(٣) نفسه، ص ٢٤٧.

(٤) ابن تيمية: فتاوي الرياض مج/٤، ص ٢٤٧.

فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (الروم: ٣٠) ومن قوله (ﷺ) في الحديث الذي رواه عنه أبو هريرة وغيره: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: اقرءوا إن شئتم (فطرة الله التي فطر الناس عليها ــ الحديث[١]).

فالفطرة إذن ــ لدى ابن تيمية ــ يغلب عليها الطابع الديني، وهو معرفة الخالق سبحانه وتعالى. أما عن علاقة هذا الجانب بالأخلاق، فيمكن النظر إليه على أساس، أن الجانب الديني الفطري، يغذي الاتجاه الخلقي السلوكي، بناء على أن الدين منبع لا غناء عنه من منابع الأخلاق. ومن هذا المنطلق يكون للفطرة دورها في الجانب الخلقي، وإن كنا لا نغفل الفرق بين الجانب الديني، والجانب الخلقي في مجال الفطرة. ومن ثم يرفض ابن تيمية التصور القائل: بأن القلب يكون «كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان، والكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر[٢]». بل يصف هذا بأنه «قول فاسد جداً[٣]». ويعزى هذا التصور إلى الفلاسفة، ويذكر أنه يعنى نفي الفرق «بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة، والإنكار، والتهويد، والتنصير، والإسلام، فكان ينبغي أن يقال ــ في الحديث الشريف ــ فأبواه يسلمانه، ويهودانه، وينصرانه. فلما ذكر أن أبويه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه ــ الإسلام ــ في حصول سبب مفصل، غير حكم الكفر[٤]».

ومقتضى هذا التصور أن التهويد، والتنصر، والتمجس يناقض طبيعة الفطرة ويتعارض مع مقتضياتها. أي إن الفطرة حسب هذا المفهوم، لا تقتضى إلا الإسلام بمعنى: معرفة الخالق، ومعرفة صفاته. أما في مجال الأخلاق فهي صالحة للضدين. وهذا الفصل الذي أشرنا إليه بين جانبي الفطرة الديني، والخلقي، نراه قائماً بشكل سافر لدى فلاسفة المسلمين. ومنهم الفارابي، الذي يذكر: أن كل

---

(١) روى هذا الحديث: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وأحمد وابن حبان. انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ــ ط ــ الشعب، جـ/٦، ص ٣٢٠ ــ ٣٢١.

(٢) ، (٣) فتاوى الرياض. مج/٤، ص ٢٤٣.

(٤) نفسه، ص ٢٤٣.

إنسان مفطور ـــ منذ وجد ـــ على قوة يستوى معها أن تكون أفعاله، وعوارض نفسه[1] وجوده تمييزه جميلة، وعلى ما ينبغي. وأن تكون هذه الأفعال كلها بعكس ذلك. «فيكون سبب ذلك إمكان فعل القبيح من الإنسان، على مثال إمكان فعل الجميل منه. وبها يمكن أن يحصل له جودة التمييز،وتلك حال هذه القوى من عوارض النفس فإن إمكان القبيح منها على مثال إمكان الجميل[2]».

فالفارابي يرى أن هذه القوة الفطرية صالحة للخير، وللشر على حد سواء؛ فيمكن أن تتجه صوب الخير، ويمكن العكس. وهذا مسلم به في مجال الأخلاق. أما في المجال الديني، فليس أمام الفطرة سوى طريق واحد، لابد أن تسير فيه، وهو المتصل بمعرفة الله سبحانه، ومعرفة صفاته.

ومن ناحية أخرى، فإن الله سبحانه قد أثنى على الفطرة في قوله: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) (الروم: ٣٠). وكذلك أثنى عليها الرسول (ﷺ) حين شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق، وهذا أمر محمود، بعكس جدع الأنف، أو الأذن الذي ضربه مثلاً لتغيير الفطرة، وهذا أمر مذموم. ولهذا فإنه لو كان المراد بالفطرة ما كان قابلاً للمدح، والذم في مجال الدين والعقيدة لما استحقت لا مدحاً ولا ذماً. بيد أنها دخلت في هذا الصدد بالإسلام مجال المدح. وكان مناقضها مناط الذم كذلك، وهذا يدل على أن الفطرة متساوقة مع مبادىء الإسلام وقيمه دائماً، ولذلك فهما مترابطان، ومتفقان في الغاية.

ويضاف إلى ما سبق أن «تمثيله (ﷺ) بالبهيمة التي ولدت جمعاء، ثم جدعت يبين أن أبويه غيرا ما ولد عليه[3]» أي إن الفطرة هنا قد تغيرت، ولم تحتفظ بنقائها، ولا بصفائها فضلاً عن كمالها ـــ ولذلك يقول (ﷺ) في الحديث القدسي الذي رواه عياض ابن حمار: «واني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فأضلتهم عن دينهم ـــ وفي رواية فاجتالتهم ـــ وحرمت

---

(١) يقصد الفارابي بعوارض النفس ـــ كما يقول: الشهودة، واللذة، والفرح، والغضب وغير ذلك من الانفعالات النفسية. ويقصد بجودة التمييز: التمييز بالذهبن انظر: التنبيه على سبيل السعادة، دائرة المعارف العثمانية ـــ حيدر آباد الدكن. ١٣٤٦هـ، ص ٤.

(٢) الفارابي التنبية على سبيل السعادة، ص ٦، انظر ص ٧.

(٣) فتاوى الرياض، مج/٤ ص ٢٤٣.

عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزل به سلطاناً[1]». وقد أثبتت الدراسات الموضوعية التي قامت حول مقارنة الأديان أن «الأنماط الدينية المنحطة أو الهمجية، أو المتأخرة وهذه النظم التي تتضمن الخرافات، والخزعبلات، وظواهر السحر وما إلى ذلك كله ــ إن هي إلا انتكاسات في تاريخ البشرية، ولا تمثل بحال نقطة البدء[2]».

ومن ثم فإن الحقيقة العلمية التي نرتاح إليها، والتي لا يقوى أي دليل أو برهان على نقضها، هي «أن الإنسان في تاريخه الطويل جرفه تيار الحياة، واستهواه الانحراف (فنسى ولم نجد له عزماً)، وما تتابع الديانات السماوية إلا محاولات متكررة لتصحيح التشويه الذي لحق بهذه الفطرة النقية، أو التعاليم السليمة[3]».

العقـل :

وأما الجانب الثاني: وهو العقل، فإن ابن تيمية يرى أن الجانب الخلقي من الإنسان، يتفق تماماً مع مقتضيات العقل، بل إن الاتجاهات الخلقية السامية لدى الإنسان، تمثل من الناحية العقلية أدق خصائص العقل ــ يقول: إن «أخص خصائص العقل عند الإنسان، أن يعلم ما ينفعه، ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه[4].»

ومعنى هذا : أن العقل له دوره الفعال في اختيار الاتجاه الخلقي لدى الإنسان، وذلك بماله من وظائف تتصل بحياة الإنسان، وبقدرته على تنسيق التعامل مع الناس، والتعايش معهم. بيد أن من أدق خصائص، أو وظائف العقل الإنساني، أن يميز الإنسان به بين النافع والضار، والحسن والقبيح، ويكون من نتائج هذا التمييز، أو تلك المعرفة، إقدام الإنسان على فعل النافع والحسن، وابتعاده عن الضار والقبيح وتركه. وسوف نناقش هذه القضية بشيء من التفصيل عند حديثنا عن الفضائل والرذائل، إلا أننا نكتفي هنا بما يلقى الضوء على هذه الفكرة التي نعالجها.

ويرى ابن تيمية ــ إذن ــ أن العقل له دوره الخلقي في إدراك التفرقة بين

(١) تفسير الحافظ ابن كثير، مج/٦ ط الشعب ص ٣٢٢.
(٢) د. محمد كمال جعفر: الإسلام بين الأديان، ص ٤٣.
(٣) د. محمد كمال جعفر: الإسلام بين الأديان، ص ٤٣، ٤٤.
(٤) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٢٩.

الحسن، والقبيح، ولذلك فهو يذكر أن أهل السنة والجماعة يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، كما يذكر أن نفي القول بإثبات التحسين والتقبيح العقليين، «من البدع التي حدثت في الإسلام[١].» بل إنه لم «يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها[٢]». ولا أدل على ذلك من كلامهم «في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره[٢]». وبيان ما في أوامر الله «من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل[٣]». وهذا الدور العقلي في إدراك الحسن، والقبح، يتفق مع طبيعة القوة الفطرية لدى البشر. وبهذا يلتقي العقل الصريح، مع الفطرة المستقيمة، ولذا فإن «الناس إذا قالوا: العدل حسن، والظلم قبيح، فهم يعنون بهذا: أن العدل محبوب للفطرة، يحصل لها بوجوده لذة، وفرح، ونافع لصاحبه ولغير صاحبه، وتتنعم به النفوس[٤]».

ومعنى هذا: أن الناس بفطرتهم ــ مع توفر الظروف الملائمة ــ يميلون إلى النماذج، والصفات الخلقية الخيرة، ويشعرون بالراحة التامة مع ممارسة مثل هذه الأدوار التي توصف بالعدل، والحق، والجمال، كما ينفرون بفطرتهم ــ في ظل تلك الظروف ــ من الاتجاهات الخلقية الشاذة، ويتذمرون من النماذج الخلقية المنحرفة، إذ يشعرون بغرابتها على فطرتهم، ومناقضة تلك النماذج لها. وهذا الميل أو النفور الفطري يعززه إدراك العقل الصريح التام لدوافع الميل، ودواعيه من خير، أو سرور، أو لذة، أو غير ذلك، ولأسباب النفور، ودوافعه من شر، أو أذى، أو شقاء، أو غير ذلك. ومن هذا يتضح أن دور الفطرة يكمله إدراك العقل، وأنه ليس بينهما أي تنافر بأي حال من الأحوال. ولذا يقرر ابن تيمية: أن الإنسان «إذا كان تام العقل، علم أن العلم، والعدل، والصدق ينفعه، وتصلح به نفسه، وتلتذ ، وأن الكذب، والظلم يضره، ويفسد نفسه، ويؤلمها[٥]».

وعلى هذا النحو: فإنه إذا ما التقت طبيعة القوة الفطرية هنا، مع وظيفة العقل فإنه يكون ماضياً في تحقيق كماله الوظيفي في الجانب العملي، وذلك من خلال

(١) نفسه: ص ٤٢٠ ــ ٤٢١.
(٢) نفسه: ص ٤٢١.
(٣) نفسه، ص ٤٢١، انظر ٤٢٢.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٢٣.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٣٠.

الممارسة في العمليات العقلية، فتزداد من ثم معارفه، وتزداد معه الملكات والقدرات العقلية. وكلما ازدادت الخبرة، والممارسة، ازدادت الجوانب أو المعارف الكسبية لدى الإنسان. وهذه المعارف لا يمكن إغفالها، أو التقليل من شأنها فيما يتصل بالأخلاق في مجالها الإدراكي. يقول ابن تيمية: «فإن النظر في العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدربه، ويقويه على العلم.. ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة، وعويص الفرائض والوصايا، لشحذ الذهن؛ فإنه علم صحيح في نفسه، ولهذا يسمى الرياضى[1]».

وهذا يعنى: أن المعارف العقلية فسيحة المجال، رحيبة الموضوعات متنوعة الميادين، كما يعنى أيضاً أن معالجة مثل هذه الموضوعات يزيد من حدة الذهن ويكسبه مزيداً من الدربة، والقدرة العلمية، وهذا هو الجانب الكسبي. ومن هذا الجانب أيضاً تعتبر المعارف، الخلقية كسبية بيد أنها ذات جذور فطرية، وعقلية ولذلك يرى ابن تيمية أن «لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع: في رياضة الأبدان بالحركة والمشى، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم، وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة، والآداب المحمودة، وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم، والبحث عن الأمور الغامضة[2]».

ومن هذا يتبين لنا أن رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة، والآداب المحمودة، يعنى في الدرجة الأولى: الجانب التربوي من الأخلاق، ذلك الجانب القائم على أسس منهجية، قوامها التجربة، ثم الاقتناع بطريقة عملية، بالإضافة إلى الإفادة من التجربة، ومن الواقع المعاش. وكل ذلك يسهم — بدوره — في أن يتحقق للنفس كمالها، وللإنسان اعتداله الخلقي. وهذا هو الجانب الكسبي من الأخلاق. ذلك الجانب الذي يقوم على الرياضة النفسية، والتربية الخلقية في صورها الفكرية، والاجتماعية والسلوكية.

الشـرع :

ومع هذا فإن أثر هذين الجانبين: الفطري، والعقلي في مجال الأخلاق يظل ناقصاً تماماً، وغير قادر على تحقيق الكمال الإنساني المنشود، ومن ثم يأتي دور

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٢٥٥.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٢٥٥.

الشرع، لتكمل الفطرة، ويستقيم العقل، وترشد أحكامه. وبذلك تغدو معالم الشرع وتوجيهاته، مع سلامة الفطرة، وصحة النظر العقلي، ركائز تتضافر لتحقق للإنسان كماله الخلقي، وتعمل على أن تتهيأ له حياة خيِّرة، سعيدة في كلتا الحياتين يقول: «فإن بني آدم محتاجون إلى شرع يكمل فطرهم[1]» ـــ أي إن قوة الفطرة، وقوة العقل، غير كافيتين في الإدراك التام، لكل الحقائق الكونية، حيث إن ثمة حقائق لا تقع في متناول الإدراك العقلي، ولا في متناول الإحساس الفطري، ولذلك يأتي دور الشرع ليكمل هاتين القوتين. ومن أجل ذلك كان الشرع الإلٰهي موجوداً مع أول إنسان خطا في الأرض حين أهبط فيها. ولقد شمل هذا الشرع ـــ في صورة تعليمية ـــ كل ما يتعلق بحياة الإنسان[2].

ولذلك نجد أن «الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها إليه، مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء، والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد، وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة الميزان الذي أنزله الله، وبينه رسله[3]».

ومعنى هذا: أن منهج الشرع ـــ إذا نظرنا إليه من بعض الجوانب ـــ منهج عقلي، يقوم على معايير علمية، وحقائق عملية، ومشاهد أو نماذج واقعية، حتى تكتمل الفطرة عن طريق الشرع المرشد، والهادي إلى الحقائق التي غاب عن الفطرة إدراكها، بالإضافة إلى أنه يقوم بدور المقوم لها، إذا كانت قد فسدت بسبب من الأسباب التي أشرنا إليها. أي إن الشرع يقوم بدور ذي أبعاد متساندة، ومتشابكة، حتى يصبح لدى الفطرة المعايير الخلقية التي شرعها الله سبحانه، والتي بينتها، وكشفت عنها الرسل. ومعنى هذا ـــ أيضاً ـــ: أن الاعتماد على الفطرة وحدها لا يكفي، وذلك لقصورها عن إدراك مالا يحصى من الحقائق التي لا تقوى طبيعتها على إدراكها، مهما كانت درجة قوتها، أو حدة صفائها.

---

(١) ابن تيمية: فتاوى الرياض، مج/٢٠، ص ١٠٥ ـــ ١٠٦.

(٢) راجع تأويل قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) في تفسير الطبري. تحقيق الأستاذين: محمود، أحمد شاكر. مصر. دار المعارف. جـ/١ ص ٤٨٠ ـــ ٤٩٠.

(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٣٨٣.

ومن هنا: كان منهج الأنبياء التعليمي ليس «مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظار بل بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية، مالا يوجد عند هؤلاء ــ الفلاسفة ــ ألبتة. فتعليمهم عليهم السلام جامع للأدلة العقلية، والسمعية بخلاف الذين خالفوهم[1]».

فابن تيمية هنا يعيب منهج الفلاسفة؛ من حيث قصور كل من الأسس التي قام عليها، والنتائج التي انتهى إليها. ومعنى هذا: أن الشرع الإلهي ضرورة حتمية كي يحتفظ الإنسان ــ بقدر الإمكان ــ بصورته النقية، وطبيعته الفطرية الخالصة. وهو ضروري، لتكتمل مقومات الفطرة، وتصل إلى درجة نضجها. وهو ضروري كذلك ليقوم اعوجاجها، ويزيل ما علق بها من فساد. وهو ضروري ليرشدها، وينبهها إلى ما غفلت عنه، ولم تلتفت إليه. وهو ضروري لينبئها بحقائق، ليست في متناول إدراكها، تلك الحقائق التي تعتبر جد حيوية بالنسبة لها.

ومنه ناحية، أخرى فإن الله سبحانه أعلمنا أن اتباع الشرع حقيق بأن ينأى بالإنسان عن الضلال، والشقاء: فباتباع هدى الله تتحقق لديه جوانب المعرفة في صورتها المتكاملة، فلا يضل ولا ينحرف عن السلوك الخلقي في صورته المثلى، كما لا يحيد عن العقيدة الصحيحة، فتتحقق له السعادة.

وإذا كانت الفطرة يكملها الشرع، فإن هذا التصور متفق مع الغاية التي خلق الناس لها، وهي العبادة. وهذا يعنى أن الفطرة لابد أن تكون متلائمة في طبيعتها مع تلك الغاية. وحين تلتقى العبادة ــ بالطريقة التي أرادها سبحانه، وأرشد إليها ــ مع الفطرة بمقوماتها التي أشرنا إليها، فإنه بذلك يتحقق الكمال الإنساني، ويبرز هذا الكمال في أرقى الصور الخلقية مظهراً، ومخبراً، فكراً وسلوكاً.

ولذلك يؤكد ابن تيمية: أن «هذا المعنى الذي خلق الله له الخلق.. من باب المأمور به، ثم الأمر بعد ذلك بما هو كمال ما خلق له. وأما المنهى عنه: فإما مانع من أصل ما خلق له، وإما من كمال ما خلق له. (ولذلك) نهوا عن الإشراك لأنه مانع من الأصل، وهو ظلم في الربوبية، كما قال تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ (لقمان: ١٣) ومنعوا من ظلم بعضهم بعضا في النفوس، والأموال،

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٤.

والأعراض، والأبضاع؛ لأنه مانع من كمال ما خلق له[1]». وابن تيمية في هذا النص المهم يوضح الهدف الخلقي من الأوامر، والنواهي التي جاء بها الشرع، فهو يربط بين الغاية التي أخبر الله سبحانه أنه خلق الخلق لها، وهي العبادة، وبين الأوامر، والنواهي، لاعلى أنها تتضمن الإلزام المتعسف المتجرد من أية حكمة، بل إنه يشير إلى أن تلك الأوامر الإلٰهية إنما كانت، لتأخذ بيد الإنسان نحو الكمال، الذي خلق له. وكذلك النواهي: إنما كانت لأنها تعوق الإنسان عن تحقيق أمرين: هما الإقرار بالربوبية، والعبودية لله، ثم الوصول إلى الكمال الإنساني. وكل هذه الجوانب مترابطة، ومتساندة. ومن أجل هذا نهى الله سبحانه عن الشرك، كما نهى عن ظلم الناس بعضهم بعضاً.

وهكذا يتضح لنا أن الاتجاهات الخلقية، في مختلف مظاهرها، ونماذجها السامية هي ــ في الوقت نفسه ــ الصورة، أو الحقيقة الكاملة للإنسان. ولذلك جاء الشرع ليؤكد عليها من ناحية، وليقطع الطريق على من يعبث بها، أو يسيء إليها من ناحية أخرى، لأن هذا العبث يحول بين الإنسان، وبين أن يصل إلى كماله المنشود.

وتصل بنا ــ أيضاً ــ الأوامر، والنواهي الإلٰهية، إلى ما يصلح حال الإنسان في حياته، وذلك من خلال القيم، والمبادىء الخلقية التي يدعو إليها الشرع. ومن خلال المظاهر السلوكية، والانحرافات الشاذة التي يحذر من الوقوع فيها. يقول ابن تيمية: «إن المأمور به هو الأمور التي يصلح بها العبد، ويكمل. والمنهى عنه هو ما يفسد، وينقص[2].» ويضرب بعض الأمثلة، والنماذج الخلقية التي أمر بها الشرع، ليتضح ما فيها من صلاح، وكمال مثل: العلم، والإيمان، وإرادة وجه الله وحده، ومحبة الله، ورحمة الخلق، والإحسان إليهم، والشجاعة، والصبر، وغير ذلك «من الصفات، والأخلاق، والأعمال التي يصلح بها العبد، ويكمل[3]».

خلاصة رأي ابن تيمية :

ونخلص من كل ما سبق، إلى أن ابن تيمية، لا يقول بأن الأخلاق كلها

(١) فتاوي الرياض، مج/٢٠، ص ١١٥ ــ ١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٧ ــ ١١٨.
(٣) نفسه، ص ١١٨.

كسبية وإلا لأهمل جانب الفطرة الإنسانية، ومقتضياتها الخيِّرة، عندما تتهيأ لها عوامل الخير. كما أنه لا يقول: إنها كلها وهبية، وإلا لأهمل وظيفة العقل، ودور الشرع في الإرشاد، والهداية، فضلاً عن إلغاء أهمية دور الإرادة الإنسانية في هذا الصدد ولذلك فإن ثمة تفصيلاً في هذه القضية.

فهناك العامل الفطري في الأخلاق، وهناك العامل العقلي وما يتصل به من تجارب، وممارسات تدخل في نطاق الجانب الكسبي من الأخلاق، وهو ما أطلق عليه رياضة النفس بالأخلاق المحمودة. ويضاف إلى ذلك: دور الشرع في إقرار بعض القضايا الخلقية، ورفض بعضها الآخر، وكشف النقاب عن بعض ثالث مما لا يدخل في مقدور الفطرة أو العقل. ولذلك فإن دور الشرع، يمثل الدور النهائي الذي يضع النقط فوق الحروف بجلاء؛ فيوضح الحدود الفاصلة بين الحلال، والحرام، والمشتبه فيه، وذلك بما يبينه من أوامر — هي في طبيعتها — خلقية: إذ تهدف إلى تحقيق الكمال الإنساني، وبما يحذر منه من نواه هي في طبيعتها خلقية أيضاً: حيث تعمل على وقاية الإنسان مما يحول بينه وبين بلوغ الكمال.

وبهذا نرى أن نظرة ابن تيمية، أشمل من نظرة بعض الفلاسفة في الحقل الإسلامي، وفي غيره. فالفارابي يقرر أن الأخلاق «إنما تحدث باكتساب من الإنسان لها[1]». فهو إذن يلتقي مع ابن تيمية في الجانب الكسبي دون بقية الجوانب. ومن ثم يرى أن الخلق هو ما تكون به الأفعال، وعوارض النفس إما جميلة وإما قبيحة. يقول: «والخلق: الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة والحسنة[2]». كما يشترط أن يكون الخلق دائماً ومستمراً»، حتى يمكن الإنسان به إدامة فعل الجميل، وجودة التمييز في كل شيء[3].» وفي هذا الصدد يصرح الفارابي أيضاً: بأن «الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة. ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل، أن يحصِّل لنفسه خلقاً، ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق ما: إما جميل، أو قبيح ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق. والذي به يكتسب الإنسان الخلق، أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد[4]».

---

(١) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص ٦.
(٢) نفسه، ص ٦.
(٣) نفسه، ص ٦.
(٤) نفسه، ص ٧ — ٨.

ومن هذا النص تبرز الحقائق التالية :

أولاً : إن الاخلاق كلها مكتسبة، سواء أكانت جميلة أم قبيحة.
ثانيـاً : إن الإنسان يمكنه أن يحصِّل لنفسه خلقاً معيناً إذا كان بدون خلق.
ثالثـاً : إنه يمكن للإنسان أن يكتسب الخلق الجميل بإرادته، إذا كان ذا خلق قبيح، أو صادف نفسه عليه.
رابعـاً : والأمر بالعكس ــ أيضاً ــ فيما يتعلق باكتساب الخلق القبيح عن طريق الإرادة، إذا وجد الإنسان نفسه في شيء من الخلق الجميل.
خامساً : إن الاعتياد، أو التعود هو الذي يكسب الإنسان الخلق. وابن تيمية يلتقي مع الفارابي أيضاً في هذه الفكرة حيث يقول: «فإن الخلق ما صار عادة للنفس وسجية[1]».

وهذه الفكرة نفسها نجدها لدى ابن سينا: فهو يفسر الفطرة على أنها قوة صالحة للضدين: الخير، والشر. الحسن والقبيح، كما يصرح بأن الأخلاق كلها مكتسبة. كما يقرر أن التعود له دوره في اكتساب الأخلاق، وأن أصحاب الأخلاق الجميلة هم رواد الهداية الخلقية. يقول ابن سينا: «إن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة. وتلك القوة بعينها، تفعل الأفعال القبيحة. والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة. ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، ومتى صادفها أيضاً على خلق حاصل، أن ينتقل بإرادة عن ذلك الخلق. والذي يحصِّل به الإنسان لنفسه الخلق، ويكسبه متى لم يكن له، أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة... والحال في ذلك كالحال في الصناعات[2]».

وقد نتساءل هنا عما يعنيه الفارابي فيما ذكره من أن الإنسان يمكنه أن يحصل لنفسه خُلُقاً إذا كان بدون خلق؟ وهل يوجد إنسان بدون خلق؟ ولكن يبدو لنا أنه يعنى بذلك تلك الحالة الفطرية التي يكون فيها صحيفة نقية، صالحة للتشكيل

---

(١) ابن تيمية: فتاوي الرياض، مج ١٠: ص ١٢٧.
(٢) ابن سينا: رسالة في العهد (ضمن رسائل ابن سينا)، ص ١٠١ ــ ١٠٢، وانظر ص ١٠٣ ــ ١٠٥.

إما صوب الخير، وإما تجاه الشر. فلا تكون من ثم متخذة اتجاها خلقياً واضح السمات.

ومن ناحية أخرى، فإن حديث الفارابي عن الإرادة الإنسانية التي تجعل الإنسان قادراً على تشكيل اتجاهاته الخلقية، يحتاج إلى شيء من التوضيح: حيث إنه يرى أن ثمة عوامل مؤثرة في الأخلاق، والشيم بالنسبة للأمم. ولا شك أن الأمة مجموعة من الأفراد، أو التجمعات البشرية. فالتأثير الذي أشار إليه فيما يتعلق بالأمة ينسحب بدوره على الأفراد. وهذه العوامل المؤثرة في الفروق الخلقية بين الأمم، والمسببة للاختلافات بينها، مثل الوضع الجغرافي، والأبخرة المتصاعدة من الأرض، واختلاف الهواء، واختلاف المياه، وما يتبع ذلك من اختلاف النبات، واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق، وبالتالي اختلاف المواد الغذائية، هذا بالإضافة إلى «اختلاف ما يسامت رؤسهم من أجزاء السماء[1]». ويقول: «ثم تحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة يختلف بها خلق الأمم وشيمهم[2]» فهو — إذن — يرى أن هناك عوامل طبيعية تؤثر على الأخلاق، الأمر الذي يحد من دور الإرادة البشرية، أو على الأقل يجعلها مدفوعة دفعاً بفعل تأثير تلك العوامل، فتبدو الإرادة مقيدة الحركة، وموجهة في اختيارها. أو لعله يعني بذلك، أن الإرادة تقوم بدورها في إطار تلك المعطيات الطبيعية التي أشار إليها وهذا أمر مسلم به في الدراسات الحديثة.

وإذا كان ابن تيمية يشير إلى أهمية العوامل الدينية، أو التربية الدينية في مجال الأخلاق، فإن هذه العوامل، تبدو غير واضحة لدى الفارابي فيما أشار إليه من العوامل المؤثرة في هذا المجال. ولا نقصد بذلك أنه ينكر تلك العوامل، وما يتمخض عنها من نظم تربوية، وسلوكية لها سماتها المميزة لدى الجماعة الإسلامية.

وأما في الفلسفة الحديثة، فتبدو نظرة ابن تيمية أكثر شمولا — مثلا — من أصحاب «المذهب الحدسي» في الأخلاق؛ حيث يحصرون الخيرية والشرية في طبيعة الأفعال. ويرون أن إدراكها يكون بالطبيعة المغروسة في فطر البشر، وهذا

(١) الفارابي: السياسات المدنية، ص ٤١.

(٢) نفسه، ص ٤١.

يتفق مع الجانب الفطري لديه. وأما التجريبيون، أو النفعيون من علماء الأخلاق فقد «أنكروا وجود قوة فطرية في نفوس البشر[1]». وردوا إدراك الخير والشر إلى التجربة والممارسة السلوكية التي ترتبط بما يتحقق من سعادة، أو بما يسبب من ضرر ومن هؤلاء: (توماس هوبز ١٧٩٦م) و«ماندفي ١٧٣٣م» وغيرهما[2]. وهم بذلك يلتقون معه في جانب واحد فقط ويهملون بقية الجوانب التي أشرنا إليها.

---

(١) ،(٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها: الاسكندرية، منشأة المعارف. ط٩، ١٩٦٠، ص ١٢٩ — ١٣٠ وانظر ص ١٣١ — ١٤٥.

القسم الثاني

الإلزام الخلقي

المبحث الأول: الإلزام الخلقي

المبحث الثاني: أسس الإلزام الخلقي

المبحث الثالث: موقفه من الحرية الإنسانية

المبحث الأول

الإلزام الخلقي

تمهيد :

عرفنا فيما سبق أن الأخلاق لدى ابن تيمية ليست كلها وهبية، كما أنها ليست كلها كسبية، وإنما تتداخل عوامل الفطرة، والعقل، والشرع معاً في تكامل تام، وانسجام مؤتلف لتكون الأخلاق في نظره.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ــ بناء على ذلك ــ هو: ما مصدر الإلزام الخلقي لديه إذن؟

فهل هو يرى أن مصدر ذلك هو العقل فقط، كما يقول بذلك أصحاب المدارس، والمذاهب الخلقية العقلية، قديماً لدى بعض فلاسفة اليونان، وحديثاً لدى بعض الفلاسفة العقليين؟ أو أنه يرجع مصدر الإلزام الخلقي إلى الضمير، أو الطبيعة الفطرية فقط كما يقول بذلك الحدسيون، أو العاطفيون من علماء الأخلاق[1]؟ أو أن مصدره هو العرف الاجتماعي، والسلطة الاجتماعية كما يقول بذلك أصحاب الاتجاه الاجتماعي (السسيولوجي) في الأخلاق كما نرى لدى «أوجست كونت»، و«دور كايم[2]»؟ ولكن ابن تيمية عالم مسلم، فهل مصدر الإلزام الخلقي عنده هو الشرع كما يقول بذلك بعض الدارسين[3]؟

---

(١) قاران مثلاً: د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ١٢٣، ١٢٨ ــ ١٢٩.

(٢) د. السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. الاسكندرية دار المعارف، سنة ١٩٦٧، ص ١٤١ ــ ١٤٨.

(٣) قارن: د. مصطفى محمد حلمي: الأخلاق الإسلامية في رأي ابن تيمية؛ بحث نشر بمجلة كلية التربية ــ جامعة الرياض ع/١ ــ ١٣٩٧هـ، ص ٥٩ ــ ٦٠.

مصدر الالزام الخلقي عند ابن تيمية

أشرنا آنفاً إلى أن ابن تيمية يربط ربطاً وثيقاً بين عناصر ثلاثة يراها أساساً جوهرياً في العمل الخلقي. وهذه العناصر الثلاثة هي: الفطرة، والعقل الصريح أو الخالص، ثم الشرع.

ومع هذا، فإنه يرى أن الشرع في الحقيقة، يعتبر الفيصل الحاسم، والحق، في كل ما يعرض للفطرة، أو يتراءى للعقل. ويعتمد هذا التقرير عنده على أساس أن سلطة الشرع في هذا المجال سلطة توجيهية، وإرشادية. كاشفة، ومنبهة ومحذرة معاً. سواء فيما أمر به، أو فيما نهى عنه: فما أمر به الشرع فهذا الأمر توجيهي بمعنى أنه يبصر بالخير، ووسائله. وهذا التبصير والتوجيه يعنى — في الواقع — أنه ليس ثمة بديل آخر يوصل إلى الخير، ويؤدى إلى بلوغه وتحقيقه فعلاً سوى هذا الأمر التوجيهي، الذي أرشد إليه الشرع وبعبارة أخرى: فإن تنكب هذا الطريق الشرعي، وارتياد غيره يؤدي حتما إلى الوقوع في الشر. والأمر كذلك فيما نهى الشرع عنه. فنهيه عنه لأنه سبيل يؤدي حتماً إلى الضرر الحقيقي، مادياً، ومعنوياً. وعلى هذا الأساس، تتضح لنا الصورة الخلقية السامية للشرع في الإسلام.

ولكن هل معنى هذا، أن الشرع يلغى دور العقل، أو يهمل طبيعة الفطرة التي فطر الله الناس عليها؟ والإجابة على هذا بالنفي قطعاً.

ذلك أننا أشرنا فيما مضى إلى الطبيعة النقية الخالصة، التي تتميز بها الفطرة، وذكرنا أنها في انطلاقها، بعيدة عن المؤثرات الشريرة الخارجية، لابد أن تتجه تلقائياً نحو الخير إذا ما هيئت لها العوامل المساعدة. وذكرنا أيضاً، أن العقل الصريح أو الخالص حينما يعتمد — بدوره — على تلك السجايا الفطرية، ويتخلص من كل المؤثرات والميول والغرائز غير الخلقية، ويقاومها، فإنه لابد أن يقرر ما هو خير.

ومن ثم — فقد أشرنا أيضاً — إلى اتفاق معظم أهل السنة على أن العقل يدرك الحسن، والقبح؛ أي الخير، والشر، إدراكاً ذاتياً، حتى بدون إرشاد الشرع، وذلك بناء على قوته الفطرية الطبيعية التي فطره الله عليها.

بيد أن الفطرة ــ كما هو واضح ــ لا يتأتى لها أن تسير سيرتها الطبيعية النقية، لأنه قد سبق لها أن انحرفت ــ كما يسجل التاريخ البشري ــ منذ عهد سحيق، وكما يشير إلى ذلك القرآن الكريم[1].

والأمر كذلك ــ أيضاً ــ بالنسبة للعقل. فبما أن الفطرة قد انحرفت، فالعقل كذلك أيضاً . ومن ثم كان لابد من التوجيه الإلٰهي، من خلال الرسل الذين تتابعوا، حتى كان آخرهم محمداً ﷺ. فالشرع إذن لا مفر منه، ولا بديل له في الإصلاح الخلقي، وفي التقويم، والتربية الخلقية كذلك.

ولعلنا نصل الآن إلى الاجابة على تلك الأسئلة التي أثرناها ــ في بداية هذا المبحث ــ حول مصدر الالزام الخلقي عند ابن تيمية.

والتصور الذي انتهى إليه رأينا في الإجابة على هذا السؤال، هو: أن مصدر الإلزام الخلقي لدى ابن تيمية هو قوة الإيمان، أو ملكة الإيمان التي تستقر في نفس المؤمن أو العقل الخالص إذا لم يكن هناك دين. فإذا كان هناك دين فمصدر الإلزام هو قوة الإيمان، المعتمدة على العقل الخالص، والفطرة المستقيمة، مع الاحتكام إلى نور الشرع.

أما فيما يتعلق بدور الفطرة المستقيمة، والعقل الصريح أو الخالص فيما يصدر عنهما من أحكام خلقية، فإننا نضيف إلى ما أشرنا إليه سابقاً، أن هذا الدور يتعلق أيضاً بتقرير الفضائل الخلقية، والحكم عليها قبولا، أو رفضاً، ولذلك فإن ابن تيمية يصرح بأن العقل يحب الحق، ويجد فيه لذة عقلية شريفة، ويحب

---

(١) ومن ذلك الانحراف في مجال العبادة، والأخلاق، على سبيل المثال قوله تعالى: (وإلى مدين أخاهم شعيباً قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط. ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين) (قالوا يا شعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما كان يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لأنت الحليم الرشيد. قال: يا قوم أرأيتم إن كنت على بينه من ربي ورزقني منه رزقاً حسناً وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) (هود: ٨٤ ــ ٨٨).
راجع على سبيل المثال أيضاً: سور: نوح ــ الشعراء ــ النمل.

الجميل، ويجد فيه لذة عقلية شريفة، ويحب الجميل، ويجد فيه لذة عقلية شريفة أيضاً. وكذلك محبة الحمد، والشكر، والكرم هي أيضاً من قضايا العقل، وذلك تابع لقوة الإنسان العلمية التي تحب الحق، وقوته العملية التي تحب الجميل. «والجميل هو الحسن، والقبيح ضده[١]».

ولذلك فإن «جنس الناس يميل إلى من يتصف بالصفات الجميلة، وينفر عمن يتصف بالقبائح[٢]».

والأمر كذلك فيما يتعلق بسائر الفضائل من الحق، والصبر، والعلم وغيرها[٣]. وهذه الفضائل التي يقررها العقل الفطري فيما يصدر عن الإنسان من أحكام خلقية لا تتناقض في مضمونها، الخلقي مع ما يهدى إليه الشرع، أو مع توجيهاته، وتحذيراته الخلقية كذلك. ولهذا فإنها تلقى منه التأييد، والإقرار.

«فإن مبنى العقل على صحة الفطرة، وسلامتها. ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم[٤]».

والأنبياء إنما يبلغون عن الله سبحانه في إرشاداتهم، وتوجيهاتهم. ولذلك فإن تصديقهم يمثل ــ في حد ذاته ــ واجبا خلقياً، بل ضرورة خلقية. لأنهم صادقون مع أنفسهم، ومع مقتضيات الفطرة المستقيمة، ومع ضرورات العقل الخالص، ومع دلائل الواقع البينة.

فالأنبياء إذن يقررون تلك القضايا الفطرية، التي تمثل اتجاهاً إنسانياً عاماً في جميع الأمم، وعلى طول مراحل التاريخ الإنساني، حتى غدت لازماً من لوازم الإنسانية؛ ذلك أنه ــ كما يقول ابن تيمية ــ: «لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم[٥]».

فابن تيمية يدرك بحق أن تلك القضايا تمثل رصيداً إنسانياً يعكس ــ بدوره

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٣٣، انظر ص ٤٢٤.

(٢) نفسه، ص ٤٣٠.

(٣) نفسه، ص ٤٢٤، ٤٢٨.

(٤) نفسه، ص ٣٢٣.

(٥) نفسه، ص ٤٣٠.

ـــ الاتجاه الإنساني العام، في وحدته الإنسانية الفكرية، تجاه قبول القيم الفاضلة التي تعبر عن الخير، وتجاه رفض الأفكار والاتجاهات التي تحمل الشر، ووسائله. ولذلك فإنه يرى أن اشتهار هذه القضايا بين الأمم «لابد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، .. وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية[١]».

وإذا كانت هذه القضايا من لوازم الإنسانية، حيث إنها صادرة عن الفطرة الإنسانية الخيرة، بدليل اتفاق جميع الشعوب والأمم عليها، مع اختلاف أحوالهم، ـــ وأديانهم، واختلاف علومهم، وثقافاتهم، واتجاهاتهم ـــ إذا كانت كذلك، فإن الشرع لا يصطدم معها بأي حال. ولذلك فإن ما ينبثق عن تلك القضايا من نظم وعادات «لا تكون إلا عادات صحيحة، كما اعتادوه من الأمور الطبيعية، والخلقية[٢]».

وكل هذه العادات الخلقية الفطرية الإنسانية إنما كانت صحيحة لأنها «مبنيّة على علوم صحيحة، ولها منافع صحيحة[٣]». ومن ثم فإن «العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات، وأصحها[٤]».

وهذه هي دعائم الاتجاه المدني في الطبيعة الإنسانية، حيث إن غالبية بني آدم لابد أن يعترفوا بقدر مشترك من الحقائق ـــ على الأقل، بل لابد لهم ـــ أيضاً ـــ أن يشعروا بقدر مشترك منها كذلك. «فإن الإنسان مدني بالطبع، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً، ويعرف الإنسان جوعه، وشبعه، وعطشه وريه. ولذته وألمه. ويميز بين ما يأكله، وما لا يأكله. وما يلبسه وما لا يلبسه.. وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية للحياة[٥]».

ومن هنا كان اتفاق الخلائق، واعتيادهم مدح الصدق، والعدل، والعلم، وغيرها

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٤٣٠.

(٢) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية. تصحيح محمد بن عبد الرحمن بن قاسم: مكة المكرمة، ١٣٩٢هـ .جـ/ ٢، ص ٤٨٥، ٤٨٦.

(٣) نفسه، ص ٤٨٦.

(٤) نفسه، ص ٤٨٦.

(٥) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٣٢٩.

واعتبارها أمراً حسنا، ومحبوباً. والأمر كذلك بالنسبة للنفور من القبائح كالكذب، والظلم، والجهل وبغض ذلك واعتباره قبيحاً[1].

ونخلص مما سبق إلى أن ما تقرره الفطرة المستقيمة والعقل الخالص المستنير لا يصطدم مع ما يأمر به الشرع، ولا مع ما ينهى عنه. وهذا يعنى أن لهما دورهما في الإلزام الخلقي، ولكن عندما لا تكون ثمة رسالة، أو دين. فإذا كان ثمة دين فلا بد من الاحتكام إليه إذن، حيث تغدو تلك القضايا التي يقررها العقل الفطري جزءاً لا يتجزأ مما يأمر به الشرع، أو ينهى عنه. بل إن الشرع يعمل على أن يزيد هذه القضايا الخلقية المقررة تأكيداً، وثباتاً.

فدور الشرع إذن ــ هنا ــ دور المكمل فطرياً، وعقلياً أي إنه يستند إلى الفطرة، والعقل في صورتهما المجمع عليهما، فيما يقرره من مبادىء، وأحكام ويضاف إلى ذلك أنه ينطق بالحكم الفاصل فيما اختلف الناس فيه. ثم يزيد على ذلك بالكشف عما خفى عن مقدور الفطرة، والعقل، لأنهما لا يستطيعان النفاذ إليه بوسائلهما الخاصة، مهما كانت حدة قدرتهما ــ كما أشرنا من قبل. وعلى هذا الأساس يمكن أن تفهم فلسفة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في الإسلام[2].

وليس معنى هذا أن الشرع فقط يعتبر مصدر الإلزام الخلقي عند ابن تيمية بل معناه أن ملكة الإيمان، أو قوة الإيمان التي قلنا إنها مصدر الإلزام الخلقي عنده إنما تقوم على هذه الدعائم الثلاثة: الفطرة، العقل، ثم الشرع. ومن ثم فإن الاقتصار على أي منها في تقرير مصدر الإلزام الخلقي لدى ابن تيمية، لا يعبر ــ في الحقيقة ــ عن وجهة نظره كاملة فيما يتصل بهذه القضية، فضلاً عما يثيره ذلك من اعتراضات جوهرية، سوف نوضحها في حينها.

وإن فكرة اتفاق الحقائق الشرعية مع الحقائق العقلية، أو العكس كما تتضح

---

(١) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، جـ / ٢، ص ٤٨٦، قارن د. محمد كمال جعفر، دارسات فلسفية وأخلاقية، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) راجع: ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، جـ / ٢، ص ٤٨٦، الرد على المنطقيين، ص ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٨٣.

في فكر ابن تيمية، هي فكرة قرآنية أساساً. كما يبدو ذلك في العديد من آيات القرآن الكريم التي تربط بين العقل، والتفكر، والتدبر، وبين الوصول إلى أصالة الحقائق الدينية التي جاء بها الرسل، ثم الالتزام بها، وبمعاييرها فكراً، ومسلكاً.

بل «إن نظرة سريعة إلى المصطلحات التي تتعلق بعملية المعرفة في تدرجاتها، والنتائج المترتبة عليها، والتي تكرر ورودها في القرآن في مواضع مختلفة، وفي سياقات متباينة، لتدل دلالة قاطعة، على عناية القرآن بالتربية العقلية، والوجدانية والسلوكية في اتساق، وتوازن، يعيا دونه أي تخطيط بشري مهما تحرى الدقة، وبالغ في الحرص، والانتباه. ومن هذه المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالنشاط العقلي على وجه الخصوص، ألفاظ: التفكر، والفقه، والعقل، واللب، والتدبر، وما إلى ذلك من ألفاظ تتعلق بالبصر، والبصيرة، والقلب، والعبرة إلى غير ذلك[1]».

ويضاف إلى ذلك أنها فكرة موجودة لدى سلف الأمة الإسلامية، ومن ذلك على سبيل المثال ــ لا الحصر ــ ما نجده في كتاب (الزهد والرقائق ــ لابن المبارك) و(الزهد ــ لأحمد بن حنبل)، و(رسائل ابن أبي الدنيا)، وكتاب (روضة العقلاء ــ لمحمد بن حبان البستي) وغيرهم. فإذا ما أخذنا مثالا على ذلك، فإننا نرى أن البستي (ت: ٣٥٤هـ) يشير، أو يلمح إلى أهمية الدور الذي يقوم به العقل في إدراك الحسن، والقبح، وصلة ذلك بالإلزام الخلقي. ومعنى هذا: أنه كان يدرك تلك الصلة، وإن لم يشرحها شرحاً منهجياً ــ كما فعل ابن تيمية مثلا. فالبستي في تعليقه على حديث النبي (ﷺ) (إن الله يحب مكارم الأخلاق ويكره سفسافها) يذكر أن محبة الإنسان لمكارم الأخلاق، وكراهية سفسافها «هو نفس العقل[2]». فالعقل إذن له دوره في الإلزام الخلقي. بل إنه يعتبر اتباع العقل خطوة أولى، نحو تمكن المرء من مكارم الأخلاق[3]. ولذلك فالعقل عنده «اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب، والعلم باجتناب الخطأ[4]».

---

(١) د. محمد كمال جعفر: الإسلام بين الأديان ص ٣٦٠، وانظر ص ٣٦١ ــ ٣٦٢.

(٢) البستي: روضة العقلاء، ونزهة الفضلاء. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد وآخرين، بيروت ــ دار الكتب العلمية: ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، ص ١٦.

(٣) نفسه، ص ٢٤.

(٤) نفسه، ص ١٦.

ولكن هل تكفي هذه المعرفة وحدها دون الاحتكام إلى الشرع: والإجابة على ذلك بالنفي، ذلك أن السمع ــ ولعله يقصد بذلك الشرع ــ له دوره في صقل العقل الفطرى، أو المطبوع كما سماه، حيث يقول: «العقل نوعان: مطبوع، ومسموع. فالمطبوع منهما كالأرض. والمسموع كالبذر والماء. ولا سبيل للعقل المطبوع أن يخلص له عمل محصول دون أن يرد عليه العقل المسموع، فينبهه من رقدته، ويطلقه من مكامنه[1].» نعم إن تعبير «المسموع» هنا، والمقابل «للمطبوع» يعنى أيضاً: العقل المكتسب، ولكن هذا الاكتساب لابد أن يدخل في حسبانه دور الشرع في الصقل، والتوجيه. ولذلك فإنه يقول: «العقل دواء القلوب، ومطية المجتهدين، وبذر حراثة الآخرة، وتاج المؤمن في الدنيا، وعدته في وقوع النوائب، ولا عقل لمن أغفله عن أخراه ما يجد من لذة دنياه[2]». فهو يربط بين العقل، وإدراك قيمة الأشياء، والأهداف والاجتهاد في الإسلام، واعتبار الآخرة، وسلوك المؤمن في الدنيا، والصبر، ثم نراه ينفى العقل عن اللاهى، والعابث. وهذا يدل على أن البستى يدرك ــ كما قلنا ــ الصلة بين ــ الشرع، والعقل، وأثر ذلك في الإلزام الخلقي. ولكنه يشير إلى ذلك ــ كما أشرت ــ دون أن يبين تلك الصلة في صورة منهجية، كما فعل ابن تيمية الذي تناول تلك الصلة في صورتها المنهجية كما بينا.

ولكن كيف يربط ابن تيمية بين الإيمان، والإلزام الخلقي؟ والإجابة على هذا السؤال تتطلب منا أن نتناول الجوانب الآتية :

أولاً : مفهوم الإيمان، وخصائصه، وآثاره النفسية الباطنية، والعقلية.
ثانياً : صلة هذا المفهوم بالإلزام الخلقي.
ثالثاً : طبيعة الإلزام الخلقي وخصائصه كما تبدو في فكر ابن تيمية.

مفهوم الإيمان وخصائصه :

أما فيما يتعلق بالجانب الأول، وهو مفهوم الإيمان، وخصائصه، وآثاره النفسية، والعقلية، فإننا نصرح منذ البداية بأننا لن ندخل في خضم تلك الخلافات، أو الآراء التي قامت حول تفسير الإيمان، والإسلام، أو تحديد العلاقة بينهما، وهل

(١) البستي: روضة العقلاء، ص ١٧.
(٢) نفسه، ص ١٨ / ١٩.

الإيمان يدخل فيه الإسلام أو لا يدخل. أو هل الإسلام يشمل الإيمان أو لا؟ وغير ذلك من الموضوعات، أو الأفكار التي احتدم النقاش حولها بين المتكلمين، كزيادة الإيمان ونقصه وغيرها.. أقول إننا لن نشارك في تلك الخلافات، أو الآراء لأنها ليست حيوية بالنسبة لما نحن فيه الآن.

يقول ابن تيمية: «اعلم أن الإيمان، والإسلام يجتمع فيهما الدين كله، وقد كثر كلام الناس في حقيقة الإيمان، والإسلام، ونزاعهم، واضطرابهم، وقد صنفت في ذلك مجلدات[1]».

بيد أنه إذا كان مقرراً أن الإسلام ــ من حيث الاتجاه العام ــ يتعلق بأعمال الإنسان الظاهرة، وأن الإيمان ــ من حيث الاتجاه العام كذلك ــ يتعلق بالأعمال القلبية: إذا كان ذلك مقرراً، فإن ابن تيمية يذكر، أن الأحاديث الصحيحة تؤكد أن الأعمال الظاهرة داخلة في الإيمان. ومعنى هذا: أن الايمان يحتوى على جميع المظاهر السلوكية الخلقية على تنوعها، بالإضافة إلى اليقين القلبي الصادق، الذي يدفع بالمرء خلقياً إلى جميع المظاهر، والأنماط السلوكية، الخلقية السامية.

نعم إن النبي (ﷺ) قد فرق «بين مسمى الإسلام، ومسمى الإيمان، ومسمى الاحسان[2]» فقال: (الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا.) وقال: (الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره، وشره).

ومع هذه التفرقة، فإن الناظر إلى كلام النبي (ﷺ) يدرك أن «مسمى الإيمان» يتناول كذلك مسمى الإسلام، وكذلك عندما ننظر إلى هذه الصلة من ناحية المضمون لا من ناحية الشكل. ويؤكد ذلك ــ كما أشرت ــ الأحاديث الصحيحة نفسها. ولذلك فقد سئل النبي (ﷺ) عن الإيمان: فقال (الإيمان السماحة، والصبر). وسئل أيضاً عن الإسلام فقال: (إطعام الطعام، وطيب الكلام[3]».

---

(١) ابن تيمية: الإيمان. تصحيح وتعليق د. محمد خليل هراس. القاهرة، دار الطباعة المحمدية، بدون تاريخ، ص ٧، وانظر مج / ٧ فتاوى الرياض، ص ١٦٩ / ١٧٠.

(٢) ابن تيمية: الإيمان، ص ٧.

(٣) ابن تيمية: فتاوى الرياض، مج / ٧ : ص ٨.

فهذه الإجابة بشقيها توضح الصلة بين الإسلام، والايمان من ناحية، وترينا سعة مدلول «الإيمان» من ناحية أخرى.

وهذا الاتجاه الذي يجعل الإيمان حجر الزاوية في السلوك الخلقي، هو الذي يدل عليه تفسيرات أهل السنة، والسلف للإيمان. ولذلك فإنهم «تارة يقولون: هو قول وعمل. وتارة يقولون: هو قول، وعمل، ونية. وتارة يقولون: قول، وعمل، ونية، واتباع السنة. وتارة يقولون: قول باللسان واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح[1]» يقول ابن تيمية بصدد ذلك: (وكل هذا صحيح. فإذا قالوا: قول، وعمل، فإنه يدخل في القول: قول القلب، واللسان جمعياً. وهذا هو المفهوم من لفظ القول، والكلام إذا أطلق[2]».

ذلك أن من فسر الإيمان: بالقول، والعمل من السلف «أراد قول القلب، واللسان، وعمل القلب، والجوارح.» ومن زاد منهم لفظ «الاعتقاد» رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر، أو خاف ذلك، فزاد الاعتقاد بالقلب». وأما من زاد لفظ (النية)، فإنه رأى أن العمل «قد لا يفهم منه النية فزاد ذلك.» وأما من زاد» اتباع السنة، فلأنه رأى أن «ذلك كله لا يكون محبوبا لله إلا باتباع السنة». ويضاف إلى ذلك أن من ذكر منهم القول، أو العمل مطلقاً بدون تقييد، أو تحديد، فإنهم «إنما أرادوا ما كان مشروعاً من الأقوال، والأعمال[3]». ومن ثم كان بعض السلف وأئمة السنة ـــ كما يذكر ابن تيمية ـــ يفسرون ما يقولونه حينما يسألون عن الإيمان. وذلك «كما سئل سهل بن عبدالله التسترى عن الإيمان: ما هو؟ فقال: قول، وعمل، ونية، وسنة: لأن الإيمان إذا كان قولا بلا عمل، فهو كفر. وإذا كان قولاً، وعملاً بلا نية فهو نفاق. وإذا كان قولاً، وعملاً، ونية بلا سنة فهو بدعة[4]».

ومن ناحية أخرى فهناك درجة أكثر سمواً، ورقيا تلك هي درجة «الإحسان» التي يشير إليها عدد لا بأس به من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

---

(١) ابن تيمية، (الإيمان الكبير) مج / ٧، ص ١٧٠.

(٢) نفسه، ص ١٧٠.

(٣) ابن تيمية: الإيمان الكبير ـــ مج / ٧ ف. ض، ص ١٧١.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٧١.

ومن ثم يتبين أن ثمة درجات ثلاث: إسلام، ثم إيمان، ثم إحسان. وبعبارة أخرى: فهناك مسلم، ثم مؤمن، ثم محسن. هذا هو ما يتردد بين دوائر علماء الكلام. وهنا نرانا بحاجة إلى تحديد العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة، على نحو أكثر إيضاحاً. ويوضح ابن تيمية العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة فيقول:

«وأما الإحسان: فهو أعم من جهة نفسه، وأخص من جهة أصحابه — من الإيمان. والإيمان: أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه — من الإسلام». وعلى هذا «فالإحسان يدخل فيه الإيمان، والإيمان يدخل فيه الإسلام. والمحسنون أخص من المؤمنين. والمؤمنون أخص من المسلمين[1]».

ويرى ابن تيمية أننا نراعي هذه العلاقة، وهذه التفرقة، عندما تذكر هذه المصطلحات الثلاثة متجاورة، أي عندما ترد في سياق أو في مجال واحد. فإذا قرأنا في القرآن، أو في السنة شيئاً من هذا القبيل، فإننا نراعي تلك التفرقة «الفنية» إن صح هذا التعبير. وإلا فإنه عندما تأتي كلمة الإسلام مطلقة، أو الإيمان مطلقة، أو الإحسان مطلقة، فإن كلا منها قد يعنى به مسمى المصطلحين الباقيين. يقول: «فليس لنا إذا جمعنا بين الإسلام والإيمان أن نجيب بغير ما أجاب به النبي (ﷺ). وأما إذا أفرد اسم الإيمان، فإنه يتضمن الإسلام. وإذا أفرد الإسلام، فقد يكون مع الإسلام مؤمنا بلا نزاع. وهذا هو الواجب[2]».

وإذا كان الإسلام هو الدين، فإن الدين «مصدر دان يدين دينا: إذا خضع وذل. ودين الإسلام الذي ارتضاه الله، وبعث به رسله، هو الاستسلام لله وحده، فأصله في القلب هو الخضوع لله وحده[3]. فالإسلام — على هذا — يعني: الخضوع القلبي الكامل لله وحده، وعبادته وحده «فالإسلام في باب العمل: عمل القلب والجوارح[4]».

والعموم والخصوص الذي أشرنا إليه يقوم على أساس مدى صدق، وثبات

---

(١) ابن تيمية: الإيمان الكبير — مج / ٧ — ف. ض، ص ١٠.

(٢) ابن تيمية: فتاوى الرياض. مج / ٧، ص ٢٥٩ — ٢٦٠.

(٣) نفسه، ص ٢٦٣.

(٤) نفسه، ص ٢٦٣.

التجربة الباطنية، والإحساس الداخلي لدى الفرد. وعلى أساس ما يعكسه صدق هذه التجربة، وثباتها من مظاهر سلوكية. أي إن الأنماط السلوكية لا يمكن قبولها من وجهة النظر الخلقية إلا من حيث اعتبارها مؤشراً يدل على الحالة الباطنية، وانعكاساً للإخلاص والصدق النفسي. وهذا أساس مهم جداً في الإلزام الخلقي. ولذلك يقول ابن تيمية: «فالمقصود هنا العموم، والخصوص بالنسبة إلى ما في الباطن، والظاهر من الإيمان[1]».

ونخلص مما سبق إلى أن الإيمان له مفهومه الواسع الذي يضم الذوق، والوجدان ثم العمل، والسلوك. ومن ثم فإنه إذا ذكر الإيمان مجرداً «دخل فيه الإسلام، والأعمال الصالحة» كقوله (ﷺ) : (الإيمان بضع وسبعون ـــ وفي رواية بضع وستون ـــ شعبة. أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق) وكذلك سائر الأحاديث التي يجعل فيها أعمال البر من الإيمان[2].

ومن أجل هذا: نرى كلمة «الإيمان» تقترن «بالصلاح»، «والاصلاح» في مواضع كثيرة[3] من القرآن الكريم. منها على سبيل المثال: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا) (الكهف: ٣٠) ومنها: (فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (الأنعام: ٤٨) وهذا الاقتران الذي تردد ذكره في القرآن الكريم يعنى في نظر ابن تيمية: أن الإيمان أفضل الإصلاح وأفضل العمل الصالح، كما يعنى دوامه والثبات عليه[4].

ومن ناحية أخرى، فإن كلمة «الصلاح»، تتناول عند إطلاقها جميع الخير، كما أن كلمة «الفساد» تتناول جميع الشر. وعلى هذا الأساس يفرق بين «الصالح»، و«المصلح»، و«المفسد». ومن ثم نعت الله نفاق المنافقين بالفساد، كما وصفهم بالمفسدين لنفاقهم[5].

---

(١) ابن تيمية: مج / ٧ـــ ف. ض ص ١٤.

(٢) ابن تيمية: مج / ٧ ـــ ف. ض، ص ١٤، وانظر ص ٢٦٥.

(٣) ورد اقتران المؤمنين بعمل الصالحات حوالي (٦٢مرة) اثنتين، وستين مرة ووردت كلمة (أصلحوا) في مقام التوبة خمس مرات.

(٤) ف. ض، مج / ٧، ص ٨٥ / ٨٦.

(٥) نفسه، ص ٨٣ / ٨٤.

تبين لنا مما سبق أن الإيمان هو أفضل الإصلاح، وأفضل العمل الصالح. أن الصلاح يتناول ــ بدوره ــ جميع وجوه الخير، وهذا يعنى أن الإيمان يتناول جميع وجوه الخير شكلاً وموضوعاً، ذوقاً ووجداناً، وفكراً، ومسلكاً. وبعبارة أخرى: فإنه يشمل كل الطاعات، وليس شيء منها خارجاً عنه. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى لم يفرق بين الطاعات، حين أطلق عليها لفظ «الإيمان»، كما فرق بين المعاصى حين جمعها مع الكفر. وذلك في قوله تعالى: (ولكن الله حبب إليكم الإيمان، وزينه في قلوبكم، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) (الحجرات: ٧).

يرى ابن تيمية أن الله سبحانه لم يفرق بين الطاعات في الآية السابقة ــ فقال مثلاً: (حبب إليكم الإيمان، والفرائض، وسائر الطاعات). بل أجمل ذلك فقال: (حبب إليكم الإيمان) الأمر الذي يعني شمول الإيمان لجميع الطاعات، أي لجميع ما يدخل تحت مسمى الخير بالمقياس الخلقي. ومن ثم فإنه يصف هذا الحب الذي تشير إليه الآية، بأنه حب تدين، بمعنى: أن طبيعة الإيمان، لابد أن تكون لها أصداؤها النفسية، وآثارها القلبية، لدى المؤمن. ولهذا فإن المؤمن من شأنه أن يحب كل الطاعات، أو كل ما هو خير بالمعنى الخلقي، حباً حقيقياً. فيشعر تجاه ذلك الخير بالتزام خلقي، وثيق، وتجاوب نفسي صادق، يدل على صلابة الرابطة العميقة بين المؤمن، وعمل الخير. ومن شأن حب التدين هذا، كراهية جميع المعاصى كراهية حقيقية كذلك. لذلك يقول النبي (ﷺ): «من سرته حسنته» وساءته سيئته فهو مؤمن[1]» وبذلك يبرز أثر الإيمان في الإلزام الخلقي.

فالرسول (ﷺ) يشير ــ في هذا الحديث ــ إلى ما يسببه فعل الحسنة أو الخير من إحساس نفسي بالسعادة، وما يعقبه من راحة قلبية غامرة، الأمر الذي يعكس بدوره فاعلية الإيمان في تنمية قوة الشعور بالالتزام الخلقي، تجاه عمل الخير، كما يري أبعاد هذا الشعور لدى النفس المؤمنة، حتى إنه إذا ما عمل المؤمن عملاً خلقياً فاضلاً، ظهرت عليه الآثار النفسية الناتجة عن إنجاز ذلك العمل، من سرور، وسكينة.

---

(١) فتاوى الرياض: مج / ٧: ص ٤٢ ــ ٤٣. (الإيمان الكبير).

والأمر بالعكس بالنسبة لفعل السيئة أو الشر؛ فإن الأصداء النفسية التي يسببها تراخي قبضة الإلزام الخلقي، والتهاون فيه، تظهر سماتها في مظاهر الحزن والهم، والقلق التي تبدو لدى المؤمن.

وهكذا يتبين لنا مدى شمول مفهوم الإيمان لكل ما يطلق عليه «خير» بالمعنى الخلقي. وتبين لنا كذلك ما يسببه هذا الإيمان من آثار نفسية، وعقلية تبدو في جلاء من خلال الفكر، والوجدان، والسلوك الذي يختص به المؤمن.

العلاقة بين الإيمان والإلزام الخلقي :

بيد أن هذه الخصائص النفسية، والعقلية للإيمان ــ كما يراها ابن تيمية ــ سوف تكون أكثر وضوحاً، عندما نتناول العلاقة بين هذه الطبيعة الإيمانية وبين الإلزام الخلقي، حيث إن ما تتميز به هذه الطبيعة من خصائص، هو الذي يضع أيدينا على تلك العلاقة بين الإيمان، والإلزام الخلقي.

ومن أجل هذا: فإن ابن تيمية يسمى تلك الأنماط، والمظاهر السلوكية، وما تدل عليه من سمات نفسية، وعقلية يسميها «بالأخلاق الإيمانية[1]». ولا شك أن هذا التعبير يدل دلالة بليغة، على إدراك ابن تيمية لتلك الصلة، أو لذلك التلاحم بين الإيمان، والإلزام الخلقي، ولذلك يقول: إنه «من المعلوم بالذوق، الذي يجده كل مؤمن، أن الناس يتفاضلون في حب الله، ورسوله. وخشية الله، والإنابة إليه، والتوكل عليه، والاخلاص له. وفي سلامة القلوب من الرياء، والكبر، والعجب، ونحو ذلك. والرحمة للخلق، والنصح لهم، ونحو ذلك من الأخلاق الإيمانية[2]». فالقوة الإيمانية إذن تعمل على تنمية، وتنقية المشاعر، والأحاسيس الوجدانية، حتى تبدو في صورة تستطيع معها الحكم على الأشياء، والمواقف. ومن ناحية ثانية؛ فتلك القوة الإيمانية تترك بصماتها على اتجاهات السلوك الإنساني، ولا سيما في مجال العلاقات الإنسانية. وهذا التصور إنما يدل على مبلغ العلاقة بين الإيمان، والإلزام الخلقي: حيث يظهر أن من وظائف الإيمان، ضرورة الحرص على تنقية العلاقات الغيرية من كل ما يشوبها، فضلا عن التوجه بتلك العلاقات نحو الرحمة، والنصح وغير ذلك.

(١) ابن تيمية: الإيمان الأوسط: مج / ٧ ــ فتاوى الرياض، ص ٥٦٣.
(٢) نفسه، ص ٥٦٣، وانظر ص ٥٦٢، ٥٦٤ ــ ٥٧٤.

فابن تيمية في هذا النص، يركز على أهمية الذوق، والوجدان الذي ينجم عن الإيمان، ويربط بين هذا الذوق ــ حيث يجعله حكماً لدى المؤمن ــ وبين الأنماط الخلقية الرفيعة الآتية: حب الله ورسوله ــ خشية الله والرجوع إليه ــ التوكل على الله ــ الإخلاص لله في العبادة ــ سلامة القلب؛ بمعنى تخلص المؤمن نفسياً، وفكرياً من الرياء، والكبر، والعجب. كما يربط بين ذلك الوجدان، والذوق، وبين رحمة الناس، وتوجيه النصح، والإرشاد لهم.. وهكذا.

ومن أجل هذا فإنه يرى «أن الإيمان الذي في القلب؛ من التصديق، والحب وغير ذلك، يستلزم الأمور الظاهرة؛ من الأقوال الظاهرة، والأعمال الظاهرة[1]».

وهكذا يتضح لنا عمق الإلزام الخلقي الذي يسببه الإيمان، بل يصدر عنه صدوراً طبيعياً لا تكلف فيه، بل إنه يعتبر بالنسبة للإيمان واجباً خلقياً رفيعاً. ولذلك فإنه يرى أن ثمة أحوالاً للقلب، وأعمالاً له، تكون من لوازم الإيمان الثابتة، بحيث تصدر عن الإنسان بغير تكلف منه، ولا تردد لديه، وذلك إذا كان مؤمناً. «وإذا لم يوجد دل على أن الإيمان الواجب لم يحصل في القلب[2].»

فالإيمان إذن له آثاره الخلقية الطبيعية، التي تعتبر ــ كما أشرنا ــ نتيجة طبيعية له، وتكون دلالة على الواجب الخلقي بالمقياس الإيماني، أو دلالة على الواجب الإيماني بالمقاييس الخلقي. ومن ثم فإنه يرى: «أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد. وإنه يمتنع مقام الإيمان الواجب في القلب، من غير ظهور موجب ذلك، ومقتضاه[3]».

ومعنى هذا النص المهم، أن الإيمان له قوته الإيجابية، التي تنبني على القصد التام، أي إن درجة المقياس الخلقي للعمل، والتي تدل على مبلغ الشعور بأدائه أداء واجباً، ترجع إلى درجة الإيمان الذي يدفع إلى العمل الخلقي.

وهذا الذي ذهب اليه ابن تيمية، نراه يعززه بما جاء في القرآن الكريم وفي

(١) ابن تيمية: الإيمان الأوسط (مج / ٧ ــ فتاوى) ص ٥٧٥.
(٢) الإيمان الكبير (مج / ٧ ــ فتاوى) ص ١٦ ــ ١٧.
(٣) ابن تيمية: الإيمان الأوسط (مج / ٧ ــ فتاوى)، ص ٥٧٥.

السنة، وفي أقوال السلف، من خلال تعليقاتهم، أو لنقل تفسيرهم للقرآن الكريم ــ يعززه بما جاء في ذلك مما، يدل على الآثار، والخصائص الخلقية لنزعة الإيمان، وما يصدر عن تلك الخصائص من سلوك خلقي، يشعر هؤلاء المؤمنون تجاهه بأنه واجبهم، الذي لا يرضون بديلا عنه.

ومن ذلك قوله تعالى: (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً، وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) (الأنفال: ٢ ــ ٤). ولكن هل الإيمان الحق كما تشير الآيات، ينحصر فقط في هذه المجالات التي ذكرتها الآيات؟ ويجيب ابن تيمية على ذلك، بأن ما ذكر من هذه الأمور، يستلزم بقية الطاعات التي يدل عليها الإيمان. وحينئذ يمتد مجال الإلزام الخلقي ليشمل كل نشاط إنساني، يدخل في نطاق الخير، والشر، أي في مجال الأخلاق.

«فإن وجل القلب عند ذكر الله، يقتضى خشيته، والخوف منه[1]» وهذا يعني: أن الالتزام الخلقي الناتج عن الإيمان، تكون له دوما مصادره، أو روافده التي تُذْكيه، وتزيد من عمقه، وثباته، سواء في مجال الإقدام على الخير، أم في مجال الابتعاد عن الشر. وكلاهما لازم للآخر حسبما تقضى به طبيعة الإيمان. ولذلك يقول «السدى» مفسراً تلك الآيات السابقة: «هو الرجل يريد أن يظلم، أو يهم بمعصية فينزع عنه.» وقال مجاهد وغيره من المفسرين: «هو الرجل يهم بالمعصية فيذكر مقامه بين يدى الله فيتركها خوفاً من الله[2].» وهذا هو ما يدل عليه قوله تعالى: (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) (النازعات: ٤٠ ــ ٤١) وقوله تعالى: (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (الرحمن: ٤٦) فهاتان الآيتان تشيران إلى ذلك الترابط بين الخوف من الله، وبين ما يُعْقِبُهُ ذلك من إرادة، وعزيمة تتغلب على الدوافع، والميول غير الخلقية. فخوف الله إذن يولد إرادة خيرة، إرادة تتجه إلى فعل الخير، وتستعصى على مُغْريات الغواية، ونزوات الهوى مهما تعاظمت، ومحصلة ذلك كله لن يكون سوى العمل الخير، الذي يؤدى بدوره إلى السعادة في الآخرة، ولذلك يرى ابن تيمية، أنه إذا

(١) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص / ١٩.

(٢) نفسه، ص ١٩ / ٢٠.

كان وجل القلب من ذكر الله يتضمن خشيته، ومخافته، فإن «ذلك يدعو صاحبه إلى فعل المأمور، وترك المحظور[1]». ومن ثم يقول سهل بن عبدالله التستري: «ليس بين العبد وبين الله حجاب أغلظ من الدعوى، ولا طريق إليه أقرب من الافتقار. وأصل كل خير في الدنيا، والآخرة الخوف من الله[2]».

ولكن إذا كان الخوف من الله وخشيته له هذه الآثار والنتائج الخلقية، الضرورية والطبيعية معاً، فعلى أي أساس يعتمد هذا الخوف؟ ثم ما العلاقة بين الخوف إذن وبين الإلزام الخلقي؟ أليس الخوف ــ إذن ــ متناقضاً مع طبيعة الإلزام الخلقي، الذي يقوم على حرية الإرادة؟.

أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال: فإن هذا الخوف يقوم على أساس المعرفة في أرقى صورها، وأسمى مظاهرها وهو العلم. ومعنى هذا: أن «كل من خشي الله فهو عالم». وبعبارة أخرى: فإن معرفة الله سبحانه تستلزم خشيته. ولذلك يقول الله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (فاطر: ٢٨). فهذه الآية الكريمة تقرر «أنه لايخشاه ــ أي الله سبحانه ــ إلاعالم[3]». ولذلك لم يسو الله سبحانه بين الذين يعلمون، والذين لا يعلمون، فقال: (قل هو يستوى الذين يعلمون، والذي لا يعلمون) (الزمر: ٩).

وهذه المعرفة تتسم بطابعها الإيجابي دوماً. فمن عرف ربه رجاه، وتخلى عن دوافع اليأس، والقنوط التي قد تنتابه، ولكنها معرفة تورث المهابة. إن صح هذا التعبير. وهكذا يجتمع في هذه المعرفة بهذه الصورة طرفان، هما الرجاء، ثم المهابة. ومنهما يتكون خوف الله، أو خشيته، فالخشية «أبداً متضمنه للرجاء، ولولا ذلك لكانت قنوطاً. كما أن الرجاء يستلزم الخوف، ولولا ذلك لكان أمنا. فأهل الخوف لله، والرجاء له، هم أهل العلم الذين مدحهم الله[4]».

وهنا نصل إلى الإجابة على الشطر الثاني من السوآل؛ وهو عن العلاقة بين

---

(١) نفسه، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ٢٠، وانظر ص ٢١، انظر د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي جـ / ٢، ص ٢٤٨.

(٣) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٢١.

(٤) نفسه، ص ٢١.

الخوف بهذه الصورة، وبين الإلزام الخلقي، الذي يقوم فيما يقوم عليه، على حرية الإرادة، الأمر الذي يعنى أنه لابد أن تكون الإرادة الخيرة، متحررة من دوافع الخوف، إذا أردنا أن يكون العمل، أو السلوك الصادر عن تلك الإرادة خلقياً.

ولكي نجيب على ذلك، فإنه يجب علينا بادىء ذي بدء، أن نفرق بين الخوف الناشيء عن خشيه كائن مخلوق. وبين الخوف الناشيء عن معرفة الله الخالق. أي إنه يجب علينا في هذا الصدد أن نفرق بين الخوف من المخلوق، والخوف من الخالق. فالأول؛ يستند إلى بواعث قهرية، وميول عدوانية، بحيث يخشى الخائف أن يلحقه ضرر مادي، أو أدبي إذا لم يرضخ لإرادة المجبر، ويلبي ما طلب إليه، أو ما يتوقع أن يطلب منه. ومن ناحية أخرى أيضاً، فإنه يستند إلى ما في طبيعة الكائن، أو المخلوق البشرى، من طباع فاسدة، ومزاج متعطش للشر، ودوافع شاذة خلقياً. ولذلك فإن الخائف يكون نهبة مخاوف شتى، ووساوس متنوعة، كلها تجمعها سمة، أو طبيعة واحدة، وهي توقع الشر، حتى وإن كانت درجاته متفاوته من حيث القوة، أو الضعف، ومن حيث الكم أو الكيف.

أما الخوف من الله: فإنه قائم على أساس معرفته سبحانه، ومعرفة صفاته. فهو واسع المغفرة، الرحيم بعباده. اللطيف الخبير بهم. ولطفه بهم قائم على أساس أنه لا أحد غيره سبحانه عليم بخلقه، وبما يصلحهم، وبما يضرهم. فهو الذي خلق الإنسان، ويعلم ما توسوس به نفسه، وهو الذي يعلم السر، وأخفى. وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. وهو قائم أيضاً على أساس: محبته سبحانه، فهو يحب عباده الصالحين، ويهديهم، ويصلح بالهم. وهكذا نجد أن صفات الذات الإلهية، يتجلى فيها سمات الخير، وتوجيه النفع للبشر. وأما ما يكون ــ بالنسبة إلينا ــ من مظاهر الشر، فهو في الواقع ليس شراً حقيقياً. فالشر ليس إليه، والخير كله بيديه ــ كما سنبين ذلك بالتفصيل[1].

فالخوف من الله ناشيء، من إحساس خلقي بما له سبحانه، من صفات الإجلال والتعظيم، وبما لهذه الصفات، من صدى في نفس المؤمن. ذلك الصدى البالغ أمثل درجات السمو، والصفاء الخلقي، والذي يدفع إلى فعل الخير، ويكف. عن فعل الشر.

(١) انظر المبحث الثالث من هذا القسم.

وبذلك يتميز الخوف المشوب بالرجاء، المنبعث من أعماق النفس، والذي ينم عن إحساس بالتفاؤل، وما يعكسه من اتجاهات، وآثار نفسية، تبعث على علو الهمة، وطرد عوامل القنوط، واليأس. أقول: إنه يتميز عن الخوف، الناشيء من توقع الآلام، والشرور المادية، أو الأدبية، التي تحدث من طبيعة تتصف بصفات، وميول شريرة، أو غير خلقية.

ولذلك جاء في الصحيح، «عن النبي (ﷺ)»، أنه قال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بحدوده[١].» فالنبي (ﷺ) في هذا الحديث، يربط بين خشيته لله، وبين علمه بحدوده. ولهذا كان أهل الخشية لله، «هم العلماء الممدوحون في الكتاب، والسنة».. وذلك لا يكون إلا مع فعل الواجبات[٢].

ومعنى هذا: أن الخشية، تجعل المؤمن حريصاً على أداء الواجبات الخلقية، بدافع من شعوره العميق، بالتزامه الخلقي تجاهها. «ولهذا يقال للفاجر (إنه) لا يخاف الله[٣]» وعدم خوفه من الله نتيجة لنقص معرفته، أو لجهله.

وبهذا يتبين لنا: أن الخوف من الله سبحانه، لا يتعارض مع الإلزام الخلقي. بل إنه يزيده عمقاً، ويعمل على شحذ الإرادة الخيرة، ويزيدها إيجابية، بقدر ما يسهم في ثباتها، وصلابتها، لا سيما حينما تتعرض للامتحان العنيف، وذلك عندما تكون ثمة مغريات تداعب الهوى، أو تثير الأهواء، أو الميول، أو النزوات الشريرة. ومن ثم يكون دور الخوف، أو الخشية الحاسم، ذلك الدور الذي يعمل على أن تتحرر الإرادة الخيرة من تلك الأهواء، أو النزوات، أو الميول. فهو دور يزيد من حرية الإرادة، ويزيد ــ كما قلت ــ من صلابتها، على العكس من الخوف الواقع من البشر، حيث تكون طبيعة هذا الخوف، قائمة على أساس إلغاء أي دور للإرادة لدى الخائف، بل إنه يعمل على طحن هذه الإرادة وسحقها بشتى السبل، ومختلف أنواع الحيل.

يقول الله تعالى: (والذين يؤتون ما آتوا، وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون)

---

(١) ابن تيمية: الإيمان الكبير ص ٢١.
(٢) نفسه، ص ٢٢.
(٣) نفسه، ص ٢٢.

(المؤمنون: ٦٠). «قالت عائشة: يارسول الله! هو الرجل يزنى، ويسرق، ويخاف أن يعاقب؟ قال: لا ياابنة الصديق! هو الرجل يصلى، ويصوم، ويتصدق ويخاف ألا يقبل منه[١]». فالمؤمن الذي يخشى الله هنا، لا يكون همه هو النفع الشخصى، أو المكسب المادي. وإنما يتوق فقط، ويريد فقط، أن يكون هذا العمل مقبولا عند الله، ولن يكون العمل مقبولا عند الله إلا إذا كان متجرداً عن الدوافع، أو الميول، أو الرغبات الشخصية، أو أي شيء آخر سوى وجه الله. وبعبارة أخرى: لن يكون العمل مقبولا، إلا إذا كان نابعاً من التزام خلقي كامل، وصادراً عن ذلك الالتزام الخلقي، صدوراً كاملاً.

وعلى هذا الأساس: فإنه يرى أن تقوى الله في العمل، هي معيار قبول ذلك العمل، أو رفضه. ولذلك يقول الفضيل بن عياض، في قوله تعالى: (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (هود: ٧). يقول: «أخلصه، وأصوبه: ذلك أن العمل إذا كان خالصاً، ولم يكن صواباً، لم يقبل. وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً صواباً. والخالص: أن يكون لله. والصواب: أن يكون على السنة[٢].».

ويتفرع على هذا: أن العمل الغيري الصادر عن رياء، وتظاهر، غير مقبول، لأنه غير خلقي. هذا في مجال الأخلاق. أمّا في مجال العبادات، فإن الصدقة من الغُلُول (المال المسروق) غير مقبولة، لأنها ليست على السنة، ومن ثم فهي غير خلقية. ويدل على هذا ما جاء في الأحاديث القدسية، والشريفة. منها على سبيل المثال: يقول الله عز وجل: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك. من عمل عملا أشرك معى فيه غيري، فأنا برىء منه، وهو كله للذي أشرك[٣]». وقال (ﷺ): «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد[٤]».

وهذا، يفسر لنا، لماذا كان يخشى كثير من السلف، ألا يقبل منهم العمل، لاحتمال أن يكونوا قد قصروا في أدائه على الوجه المشروع، أو ألا تكون النية فيه

(١) نفسه، ص ١٩.
(٢) ابن تيمية: النبوات. نشر المطبعة السلفية ١٣٨٦هـ، ص ٩٣.
(٣) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٤٩٥.
(٤) نفسه، ص ٤٩٦.

خالصة لله[1]. بمعنى: أنه قد يكون غير مستوف لشرطيه: الديني، والخلقي؛ إذ عدم خلوص النية في العمل الفاضل، تجاه الآخرين، يفقده أهم الأسس الخلقية بالمعيار الإسلامي. وسوف نوضح ذلك فيما بعد عند حديثنا عن البواعث والغايات.

طبيعة الإلزام الخلقي وخصائصه :

اتضح لنا مما سبق تلك الصلة التي تربط ما بين مفهوم الإيمان كما أشار إليه ابن تيمية، وبين الإلزام الخلقي. بيد أن هذه الصلة سوف تزداد وضوحاً عندما نتناول طبيعة هذا الإلزام الخلقي، وخصائصه، كما يفهم من كلام ابن تيمية في هذا المجال.

يرى ابن تيمية أن طبيعة الإلزام الخلقي، إنما تعبر عن الواجب الخلقي بالمعيار الإسلامي، ذلك الواجب الذي يمتد ليشمل كل ما أمر الله به، وكل ما نهى عنه. وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما فيه مصلحة العباد، وما فيه كمالهم، وسعادتهم. كما أنه لا ينهى إلا عما فيه ضررهم، والانتقاص من ذلك الكمال.

ومن ناحية أخرى: فإن ما يشير إليه القرآن الكريم، يدل على أن المؤمنين، قد توفرت لديهم خصائص، جعلتهم يشعرون بأن العمل الخلقي، ينبغي أن يؤدي طبقاً لطبيعة الإيمان كما يحسون بها، وكما تبدو في صورتها الواقعية، من خلال الممارسة العملية. ومن هذا الخصائص:

أن هؤلاء المؤمنين على هدى من ربهم، وهذا يعنى تجردهم من أية نظرة أو فكرة نفعية، أو شخصية، أو ذاتية.

وهم أيضاً يتميزون بإرادتهم الخيرة، الدائمة.

وهم ـــ لذلك ـــ صادقون مع أنفسهم، في اهتدائهم بهدى الله.

وهم ـــ أيضاً ـــ يدركون بعمق ما ينبغى عمله، وما ينبغى تركه، ويساعدهم في ذلك ما يتمتعون به من شعور خلقي ملتزم، تجاه الفعل، وتجاه الترك. أي تجاه حب الخير، والنفور من الشر.

(١) نفسه، ص ٤٩٦.

وهم كذلك على بصيرة نافذة، ودراية كافية بسبل الخير، ومجالاته. ولذلك كانوا هم «المفلحين». (أولئك على هدى من ربهم، وأولئك هم المفلحون) (البقرة: ٥).

ولكن كيف تكون لطبيعة الإيمان هذا الإلزام الخلقي؟ وماذا يجعلنا نتأكد مما إذا كان هذا الإلزام خلقياً، أو ليس كذلك؟ ..

يرى ابن تيمية أنه كلما كان الإيمان قوياً في القلب، فإنه يقوى تبعاً لذلك، انكشاف الأمور له، ويعرف حقائقها من أباطيلها «وكلما ضعف الإيمان، ضعف الكشف. وذلك مثل السراج القوى، والسراج الضعيف في البيت المظلم[1]».

ومعنى هذا: أن الإلزام هنا يستند ــ بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه ــ على قوة الكشف التي تتبع قوة الإيمان الكاشفة، لكل من الخير، أو الشر. ولذلك شبهها هذا التشبية الذي يدل دلالة بالغة على طبيعة الإلزام الخلقي. ولهذا «قال بعض السلف في قوله تعالى: (نور على نور) (النور: ٣٥) قال: هو المؤمن ينطق بالحكمة المطابقة للحق، وإن لم يسمع فيها بالأثر. فإذا سمع فيها بالأثر كان نوراً على نور فالإيمان الذي في قلب المؤمن يطابق نور القرآن[2]».

وهكذا يجد المؤمن أنه مع ازدياد قوة الإيمان لديه، تزداد معرفته بالحقائق، وتنكشف أمامه معالم الخير، ومعالم الشر. ومن ثم فإن التصرف الخلقي ازاء هذا الموقف، ومع هذه الحالة، هو ما يتفق تلقائياً مع طبيعة الإيمان التي قلنا إنها طبيعة إيجابية، يتفق فيها الظاهر مع الباطن.

ومن ناحية أخرى، فإن ثمة عاملاً آخر يسهم بدوره في قوة الشعور بالإلزام الخلقي، كما يسهم كذلك في حدة الكشف، والتبصر بالحقائق، وذلك العامل هو استقامة الفطرة. فالله قد «فطر عباده على الحق. فإذا لم تستحل الفطرة ــ أي تتغير وتتحول ــ شاهدت الأشياء على ما هي عليه: فأنكرت منكرها، وعرفت معروفها. قال عمر: الحق أبلج لا يخفى على فطن[3]».

(١) ابن تيمية: مج / ٢٠ ــ ف. ض، ص ٤٥ / ٤٦.
(٢) ابن تيمية، مج / ٢٠ ــ فتاوى، ص ٤٦.
(٣) نفسه، ص ٤٤.

ومن هذا يتضح لنا أن طبيعة الإلزام هنا تعتمد كذلك على نقاء الفطرة، — واستقامتها، الأمر الذي يبدو الواجب الخلقي معه بالمقياس الإسلامي، هو التصرف أو الأسلوب الطبيعي الذي يتفق مع طبائع الأشياء، وينسجم مع منطق الواقع. أي إن قوة الكشف لدى المؤمن، التي نجمت عن نقاء الإيمان المهتدى بالقرآن، وعن استقامة الفطرة تجعل المؤمن متبصراً في كل شأن من شئون الحياة، ذلك لأن فطرته قد «انتفت عنها ظلمات الجهالات، فرأت الأمور عياناً مع غيبها من غيرها[1]».

فالمؤمن — اذن — يرى مالا يرى غيره من حقائق الأشياء، حيث تبدو أمامه مجردة، لأنه بوحي من طبيعة الإيمان لديه، ينظر إليها بتجرد أيضاً. ومن ثم يكون التزامه الخلقي تجاهها، وتعامله معها. وهذا الأثر ناتج عن الممارسة الصادقة للعبادة في صورتها الصحيحة. ولذلك يقول النبي (ﷺ): «الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء[2]». وفي هذا نلاحظ ضرورة التقاء الجانبين الديني، والخلقي في العمل الفاضل، كالصدقة مثلاً.

ومما لا شك فيه، أنه عندما نعايش الصلاة، في صورتها الإسلامية، ونتفاعل بصدق مع مبادئها، وحقائقها، وعندما نَعِى وعياً كاملاً كل ما نقوله، أو نعمله خلالها ونؤدي ذلك في صدق نفسي، فإنها حتماً تؤدى إلى النتيجة التي أشار إليها، أو حددها القرآن الكريم في قوله تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (العنكبوت: ٤٥) فهي إذن سلوك تربوى يعمل على تعميق شعور الارتباط بالفضائل الخلقية، والنفور من الرذائل، وتوقيها. وفي هذا الصدد يلتقى الجانب الديني، بالجانب أو الأثر الخلقي. ولذلك «روى عن ابن مسعود، وابن عباس: أن في الصلاة منتهى ومزدجرا عن معاصى الله. فمن لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بصلاته من الله إلا بعدا[3]».

وكذلك الصدقة، فإنها تدل على تجرد النفس، من أن تتحكم فيها مغريات الطمع المادي، أو الأثرة الضيقة. كما تعكس روح المسلم الصافية التي تتأثر بما

---

(١) نفسه، ص ٤٤.

(٢) ابن تيمية: مج / ٢٠ — فتاوى، ص ٤٣.

(٣) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٣١، وانظر ص ٣٢ — ٣٣.

يحيط حولها من مشكلات المجتمع، وتتفاعل مع مآسيه، فتسهم بشكل فعال في كل ما يعن لها الإسهام الفعال فيه. ومن ثم تغدو الصدقة برهاناً على خلقية الأحكام التي يصدرها المؤمن، وبالتالي على مدى التزامه بتلك الأحكام التزاماً خلقياً.

والأمر كذلك بالنسبة للصبر ــ الذي سوف نتكلم عنه فيما بعد ــ فإنه يدل على قوة الإرادة، وصلابتها. كما يدل على عدم الضعف إزاء أي مؤثر من المؤثرات الخادعة، نفسية كانت أم مادية. ومن ثم يكون الحكم الناتج عنه معبراً عن موضوعية، وعن تجرد حيث إنه يعكس الموقف الخلقي في نبله وثباته.

ولذلك فإننا نقول مع ابن تيمية في تعليقه على ذلك الحديث: «ومن معه نور، وبرهان، وضياء، كيف لا يعرف حقائق الأشياء، من فحوى كلام أصحابها؟.. ومن كان توفيق الله له كذلك، فكيف لا يكون ذا بصيرة نفاذه، ونفس فعاله؟..»[1]. ومعنى هذا: أن ثمة تلازما وترابطا وثيقاً، بين البصيرة النفاذه، والنفس الفعالة. فالفاعلية إذن مترتبة على نفاذ البصيرة. ومن ناحية أخرى، فإنه لكى تتجلى خلقية تلك الفاعلية، فلابد أن تستند على بصيرة نافذة، وهكذا.

ومن خصائص هذا الإلزام أيضاً: أنه يقوم على دعائم نفسية، تتسم بالإيجابية تجاه الفعل، والترك. كما تتسم بحيويتها الدائمة، وتأثيرها المستمر في مجال الإلزام الخلقي. ومما يدل لذلك ما جاء في السنن، وفي المسند وغيره «عن النواس بن سمعان عن النبي (ﷺ) قال: ضرب الله مثلا صراطاً مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سوران. وفي السورين أبواب مفتحة. وعلى الأبواب ستور مرخاة، وداع يدعو من فوق الصراط، والصراط المستقيم: هو الإسلام. والستور المرخاة: حدود الله. والأبواب المفتحة: محارم الله فإذا أراد العبد أن يفتح بابا من تلك الأبواب ناداه المنادي: ياعبد الله! لا تفتحه. فإنك إن فتحته تلجه. والداعي على رأس الصراط: كتاب الله. والداعي فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مؤمن».

فهذا الحديث يدلنا على الجانب الذوقي، أو الجداني لطبيعة[2] الإلزام

---

(١) ابن تيمية: مج / ٢٠ ــ فتاوى، ص ٤٣.
(٢) ابن تيمية: مج / ٢٠ ــ فتاوى، ص ٤٤ ــ ٤٥.

الخلقي، ذلك الجانب الذي يعتمد بدوره على قوة الإيمان المنيرة، الهادية، التي ترى الأشياء على ما هي عليه. فيكون من نتيجة ذلك أداء الواجب الخلقي تجاه الفعل أو الترك. ومعنى هذا: أن تلك القوة الكاشفة، لا تقف عند هذا الحد، بل إنها تتجاوز حدود الكشف، إلى ما هو أبعد من ذلك، إنها أيضاً قوة دافعة نحو فعل الخير، والثبات عليه، والالتزام به. وقوة الرادع عن فعل الشر فضلاً عن التفكير فيه.

وهذه الطبيعة التي أشرنا إليها تمثل في الحقيقة قمة الواقعية الخلقية في النظرة إلى الإلزام الخلقي. ذلك أن الإرادة الخيرة، أو قوة الدافع نحو فعل الخير، لا تحتفظ دوماً بدرجة واحدة، أو بمستوى واحد من الاتجاه إلى فعل الخير، أو النفور عن فعل الشر. بل إن ثمة فترات للضعف الإنساني تنتاب تلك الإرادة، الأمر الذي تحتاج معه إلى شحنة دائمة من التوجيه، والتبصير الخلقي. وذلك هو ما يعنيه النبي (ﷺ) في الحديث بقوله: إنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» بالإضافة إلى ما يمثله القرآن، والشرع من توجيه، وإرشاد.

وبهذه النظرة تختلف طبيعة الإلزام الخلقي في الإسلام عن أي مذهب خلقي آخر، ذلك أن النظرة الموضوعية إلى اتجاهات المذاهب الخلقية المختلفة فيما يتصل بطبيعة الإلزام الخلقي توضح بجلاء أن ثمة عناصر غير خلقية يمكن أن يتضمنها ما يقرره أي مذهب من تلك المذاهب بشأن الإلزام الخلقي، وخصائصه، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

ومن أجل هذا: فإننا نوافق ابن تيمية في تعليقه على ذلك الحديث بقوله: «فقد بين في هذا الحديث العظيم، الذي من عرفه انتفع به انتفاعاً بالغاً، إن ساعده التوفيق، واستغنى به عن علوم كثيرة — أن في قلب كل مؤمن واعظاً. والوعظ هو الأمر والنهي. والترغيب والترهيب[1]» وبعبارة أخرى: فإن في قلب كل مؤمن مصدراً، أو نبعاً ثرا للإلزام الخلقي، مراعياً في ذلك حدود وامكانيات الطبيعة البشرية. حتى يكون خلقياً شكلاً، وموضوعاً. وذلك هو قوة الإيمان أو ملكته.

وثمة جانب آخر لطبيعة الإلزام، أو الواجب الخلقي لدى ابن تيمية، ذلك هو

(١) ابن تيمية: مج/ ٢٠ — فتاوى، ص ٤٥.

الجانب الإرادي. وهذا يعنى أن قوة الإلزام الصادرة عن ملكة، أو قوة الإيمان، ليست ضرورة مطلقة تتسم بالجبرية الصارمة. كلا. بل إنها تترك مجال الإرادة فسيحاً، بحيث يكون الإقدام على الفعل، إن كان خيراً، والنفور منه إن كان شراً، نابعاً من طبيعة الإرادة الخيرة التي تقوم على الإيمان.

ولذلك يرى ابن تيمية، أن التلازم بين حب جميع الطاعات، وكراهية جميع المعاصى نابع من الإرادة، والقصد؛ «إذ القلب لابد له من إرادة، فإذا كان يكره الشر كله، فلا بد أن يريد الخير[1]» ومن ثم فإنه «لا يترك المعاصى كلها إن لم يتلبس بضدها. فيكون محباً لضدها، وهو الطاعة[2]». أي إن هذا الحب الإرداي للطاعات يحول بين الإنسان، والمعاصي، فيكرهها كراهة إرادية أيضاً. ويترتب على هذا أن الإرادة ـــ الخيرة تكون معبرة عن الطبيعة الايمانية. فحيثما توجد ملكة الإيمان توجد الإرادة الخيرة وحيثما توجد الإرادة الخيرة، يكون ذلك دليلا على ملكة الإيمان فيكون الإقدام على الخير، وإرادته، والنفور من الشر، وكراهيته، أمراً طبيعياً، ومتفقاً مع طبيعة الإرادة الإيمانية الخيرة.

ويتجلى أثر تلك الإرادة الخيرة من حيث تقرير خلقية الفعل، وعدمها؛ فيما يطلق عليه المباح شرعاً. أي ذلك الشيء الذي لم يرد فيه نص يفيد تحليله، أو تحريمه. ولذلك فإن «المباح بالنية الحسنة يكون خيراً، وبالنية السيئة يكون شراً[3].» ومعنى هذا: أن المباح إذا كان صادراً عن نية سيئة، فلابد أن يكون معصية، أو بعبارة أخرى، فإنه إذا كان العمل صادراً عن بواعث غير خلقية، فإن العمل نفسه ـــ برغم عدم توفر أي نص يفيد الحكم عليه بغير الخُلُقيّة ـــ يكون غير خلقي، وذلك تابع للإرادة التي يكون لها أهميتها في تقدير خلقية الفعل. ذلك أنه «لا يكون فعل اختياري إلا بإرادة[4]». ومن أجل ذلك: فإن الإنسان إذا كان متجرداً من كل الأهواء، والرغبات غير الخلقية، عند إقدامه على العمل، فإن ذلك العمل يكون خلقياً من وجهة النظر الإسلامية، فإذا ما تحققت الإرادة على

---

(١) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٤٣.

(٢) نفسه، ص ٤٣.

(٣) نفسه،ص ٤٣.

(٤) نفسه، ص ٤٣.

هذا النحو، كان الجزاء أيضاً تابعاً لهذه الإرادة «فيثاب على مباحاته التي يقصد الاستعانه بها على الطاعة[1]».

ملكة الإيمان والمعرفة العقلية :

تحدثنا فيما سبق، عن جوانب متعددة لطبيعة الإلزام الخلقي، كما تفهم من كلام ابن تيمية، وثمة جانب آخر يتصل بها، ذلك هو أن تلك القوة، أو الملكة التي قلنا إنها مصدر الإلزام الخلقي، لابد أن تكون أحكامها قائمة على معايير الطبيعة العاقلة في النفس الإنسانية. بمعنى: أنها لابد أن تكون متفقة مع مقتضيات المعرفة العقلية في صورتها السامية. تلك المعرفة التي تقف بجانب الفطرة المستقيمة، والوجدان الإيماني الخالص، والبصيرة الإيمانية الذوقية المستنيرة، ثم الإرادة الإيمانية الخيرة. تقف بجانب هذه المؤثرات لتسهم بدورها في تقرير الإلزام الخلقي. ولذلك فإنه «لا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه، والشر فتركه[2]».

ومن هذا نفهم أن المعرفة العقلية تستلزم أمرين:

الأول : الإحاطة بالخير، والشر، وإدراكهما بوضوح، وإدراك الفرق البين بينهما.

والثاني : هو أن تتحول هذه المعرفة إلى سلوك، أي إن المعرفة لابد أن تؤدى دورها في الإلزام الخلقي. ومن ثم فإن السلوك الخلقي، يكون دليلاً على المعرفة العقلية في صورتها السامية. وبمعنى آخر، فإنه يشترط ليكون السلوك خلقياً، أن يكون قائماً على أسس من بينها المعرفة العقلية الواضحة لطبيعة هذا السلوك «فإن الفقه التام يستلزم تأثيره في القلب محبة المحبوب، وبغض المكروه. فمتى لم يحصل هذا، لم يكن التصور التام حاصلاً فجاز نفيه[3]».

وهذه الفكرة يصورها لنا القرآن الكريم، حين يتحدث عن موقف أصحاب النار حين يقولون: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) (الملك: ١٠) وحين يتحدث عن موقف المنافقين، حيث تتوزعهم الأهواء، وتباعد بينهم الغايات

---

(١) نفسه، ص ٤٣.

(٢) نفسه، ص ٤٣.

(٣) ابن تيمية: الإيمان: (تصحيح د. محمد خليل هراس) ص ٢٥.

بقوله: (تحسبهم جميعاً، وقلوبهم شتى: ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) (الحشر: ١٤)[١].

ومن أجل هذا: فإن ابن تيمية يرى أن مجرد توفر النية الطيبة، أو الإرادة الطيبة في العمل، دون أن تكون ثمة معرفة بكل من المطلوب، وبطريقة تحقيقه، لا يكفي دليلاً على خلقية العمل[٢].

ومن أجل هذا أيضاً: يكون نقص تلك المعرفة سبباً من أسباب ضعف الإرادة الإيمانية، فيكون الوقوع في المعصية، أي يكون السلوك غير الخلقي. ومن أجل هذا: فإن المفسرين يفهمون قوله تعالى: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السؤ بجهالة، ثم يتوبون من قريب) (النساء: ١٧) يفهمون هذه الآية على ذلك النحو الذي أشرت إليه، حيث يقولون: «كل من عصى الله فهو جاهل». قال هذا مجاهد[٣].

وقال الحسن، وقتادة، وعطاء، والسدى وغيرهم: «إنما سموا جها لا لمعاصيهم، لا أنهم غير مميزين[٤]». وقال الزجاج: «ليس معنى الآية أنهم يجهلون أنه سوء، لأن المسلم لو أتى ما يجهله، كان كمن لم يواقع سوءا. وإنما يحتمل أمرين:

أحدهما: أنهم عملوه، وهم يجهلون المكروه فيه.

والثاني: أنهم أقدموا على بصيرة وعلم بأن عاقبته مكروهة، وآثروا العاجل على الآجل فسموا جهالاً.» ويعلق ابن تيمية على رأى الزجاج هذا بقوله: «فالزجاج يفسر الجهل إما بعدم العلم بعاقبة الفعل، وإما بفساد الإرادة، وهما متلازمان[٥]».

ومعنى هذا: أن ابن تيمية يرى أن ثمة تلازما بين عدم العلم بعاقبة الفعل، وبين فساد الإرادة. أي إن فساد الإرادة قد يكون له تأثيره على المعرفة العقلية، وعلى الطبيعة العاقلة لدى النفس البشرية، فلا تستمع ــ من ثم ــ إلى صوت الحق،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.
(٢) الإيمان الأوسط، ص ٥٨٦.
(٣) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٢٢.
(٤) ، (٥) ابن تيمية: الإيمان الكبير، ص ٢٢.

ولا تلتفت إلى ما يتطلبه الواجب الخلقي، فتعرض عن هذا، وذاك، وهو الموقف الذي يسفر عن السلوك غير الخلقي.

ولذلك جاء «في الكلام المعروف عن الحسن البصري، ويروى مرسلا عن النبي (ﷺ): العلم علمان: فعلم في القلب، وعلم على اللسان. فعلم القلب، هو العلم النافع، وعلم اللسان، حجة الله على عباده[1]».

وهذا الإلتزام الخلقي الذي تحدثنا عن بعض جوانبه فيما مضى، يذكرنا بما تذهب إليه «الوجودية» في الفكر الفلسفي الحديث حين تنفى أن يكون ثمة أية قيم، لا في داخل النفس الإنسانية، أو في خارجها، يكون لها تأثيرها في السلوك الخلقي، وتجعل منه سلوكاً شرعياً. ومن ثم فإنها تركز ــ كما فعل سارتر في رواياته المختلفة ــ على الجانب المظلم، التعس من الحياة الإنسانية، لتتخذها نقطة انطلاق نحو اللاخلقية، أو الحرية في مفهومها الوجودي. أي نحو التحلل من أية فكرة تتصل بالإلزام الخلقي. ولذلك فإن الوجودية حين تتحدث عن فكرة الالتزام، أو المسئولية الإنسانية في الوقت الذي تنكر فيه أية قيمة للحياة، يكون حديثها ــ من ثم ــ حديثاً مفتعلاً «لإ ضفاء شيء من الجدية على الوجودية، وهو ــ عنصر الالتزام ــ في غايته ينتهى إلى العبث والضياع[2]».

ومن أجل هذا: فإن هؤلاء الملحدين ــ كما يذكر ولتر لبمان ــ الذين اعتبروا أنفسهم أذكياء حين خرجوا على سلطان العقيدة، وماله من تأثير في الإلزام الخلقي، وحين اعتبروا خروجهم هذا تحرراً، بل أصبحوا ــ حسبما يلوح لهم ــ أحراراً في إدارة شئون حياتهم الخاصة، وتخلصوا من «سلطة التقليد»، والمحرمات، والآلهة، والكهنة، والأمراء، والآباء، ــ إن هؤلاء الذين تحرروا من سلطة الإلزام الخلقي بهذه الصورة، تبين لهم أن «ما انتهوا إليه، لم يكن خيراً كما كانوا يتوقعون[3]» بل إنهم أصبحوا ذوي مزاج شديد الحدة، وغدوا «يتعثرون في فراغ ليس فيه من صدى، تعشى الشمس أعينهم، وقد وجدوه محطماً لأعصابهم[4]».

---

(١) نفسه، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) د. محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية، وأخلاقية، ص ٢١٤، وانظر كذلك ص ٢٠٨ ــ ٢١٣.

(٣)، (٤) ولترلبمان: مدخل إلى علم الأخلاق: ترجمة إنعام المفتي، مؤسسة فرانكلين =

وهكذا فإن الالزام الخلقي يعتبر ضرورة حضارية، كما يعتبر ضرورة إنسانية. وأيضاً، فإن هذا الإلزام لابد أن يستند إلى أسس موضوعية، لكي يعتبر إلزاما خلقياً كما تبين لنا فيما مضى.

ويضاف إلى ما سبق: أنه قد تبين لنا أن فكرة الإلزام الخلقي في الإسلام، وكما رأيناها لدى ابن تيمية ــ لا تتناقض مع الحرية الإنسانية، بل رأيناها قائمة عليها ومعززة لها، ومحافظة عليها، ولكن بشرط ألا تكون عبثاً، أو ضياعاً، كما رأينا لدى بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة.

ومما يؤكد هذه الفكرة التي أشرنا إليها، أننا نجد ابن تيمية يشير إلى ضرورة أن تكون كل مظاهر السلوك، وأنماط الاتجاهات الخلقية، التي تنبثق عن ملكة الإيمان، التي قلنا: إنها مصدر الإلزام الخلقي، ضرورة أن تكون موافقة، ومطابقة لمعايير الشرع، ولمنهج الرسول (ﷺ). ومعنى هذا: أن أي نمط سلوكي قولا كان، أو عملاً، لابد أن يكون موافقاً لذلك المنهج، وملتزماً به، وإلا كان متبعاً للهوى، ومخالفاً لمعايير العلم الصحيح، أو المعرفة العقلية في صورتها السامية؛ ذلك أنه لا يتصور أن يكون ثمة أي وجه من وجوه التناقض، بين المعايير التي جاء بها الرسول (ﷺ)، وبين مقتضيات العقل الخالص، أو العلم الصحيح. ولذلك فإن عدم متابعة الرسول يدل على تحكم الهوى، أو متابعة الظن الذي لا يغنى من الحق شيئاً، الأمر الذي يدل على عدم خلقية ما يسفر عنه من قول، وعمل. يقول ابن تيمية:ــ «وكل من خالف الرسول لا يخرج عن الظن، وما تهوى الأنفس. فإن كان ممن يعتقد ما قاله، وله فيه حجة يستدل بها، كان غايته الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، كاحتجاجهم بقياس فاسد، أو نقل كاذب، أو خطاب ألقى إليهم اعتقدوا أنه من الله، وكان من إلقاء الشيطان[1]».

وعلى أساس هذه الجوانب التي تقوم عليها طبيعة الإلزام الخلقي، والتي تدل عليها ملكة الإيمان، وذلك في اعتمادها على الفطرة المستقيمة، ونقاء التجربة الذوقية، وحيويتها، ثم في احتكامها إلى معايير العقل الخالص، ثم في اهتدائها بهدى الشرع، وتمثل مبادئه، والالتزام بها التزاماً خلقياً، ودينياً ــ على أساس

= للطباعة والنشر: بيروت نيويورك سنة ١٩٦٧م، ص ١٥، وانظر ص ١٤، ١٦ ــ ٢١.

(١) ابن تيمية: مج / ١٣، فتاوى، ص ٦٧ / ٦٨.

ذلك فإن ابن تيمية يوجه نقده إلى فكرة الإلزام الخلقي لدى المغالين، من أصحاب الاتجاه العقلي، ولدى المغالين من أصحاب التجربة الذوقية. أي إنه يعيب على أصحاب الاتجاه الأول، اعتمادهم على ما يقرره العقل فقط، دون غيره. ويعيب على أصحاب الاتجاه الثاني مغالاتهم في اعتبار الوجدان وحده مشرعاً.

الإلزام الخلقي لدى أصحاب الاتجاه العقلي :

أما أصحاب الاتجاه العقلي: فإنه يرى أنهم يحتكمون إلى مقتضيات عقولهم، ولا يحتكمون لا إلى معايير الشرع، ولا إلى ما تدل عليه التجربة الذوقية القلبية من ناحية أخرى: أما فيما يتعلق بعدم اعتمادهم على الشرع: أو بعبارة أخرى: اقتصارهم على الأدلة والحجج العقلية، وتقديمها على الأدلة الشرعية، وجعلهم المعايير، والأوامر الشرعية ـــ تبعاً لذلك ـــ خاضعة لتلك الأدلة العقلية ـــ أما فيما يتعلق بهذه الطريقة، فإنها قائمة على أدلة، هم يرونها، عقلية، مع أنها في الحقيقة ليست بأدلة عقلية، يمكن قبولها حسبما تقتضية معايير العقل الصريح.

وإنما هي عبارة عن شبهات فاسدة، مركبة من ألفاظ مجملة، ومعان متشابهة لم يميز بين حقها وباطلها. فإذا ما فحصت مثل هذه الأدلة، ونوقشت مناقشة عقلية خالصة تبين فيها أنها لم تكن كذلك[1]. ومعنى هذا ـــ كما بينا من قبل ـــ أن الأدلة العقلية الخالصة لاتتناقض ـــ لا من قريب ولا من بعيد ـــ مع الأدلة الشرعية من ناحية، أو مع الأوامر، والنواهي الشرعية، من حيث تبيان ضرورتها الخلقية من ناحية أخرى.

وأما فيما يتعلق برفض أصحاب هذا الاتجاه العقلي المغالى، لما تسفر عنه التجربه الذوقية القلبية من معان وخواطر، أو واردات، فإنهم ـــ في نظر ابن تيمية ـــ إنما فعلوا ذلك لأنهم أنفسهم «لا يعرفون أعمال القلوب وحقائقها[2]». هذا بالإضافة إلى أنهم «لم يميزوا بين النظر الشرعي الحق، الذي أمر به الشارع، وأخبر به، وبين النظر البدعى الباطل المنهى عنه[3]».

(١) ابن تيمية: مج ١٣ ـــ فتاوى، ص ٦٨.
(٢) نفسه، ص ١٠٠.
(٣) نفسه، ص ١٠٠، ١٠١.

ومعنى هذا: أن أصحاب هذا الاتجاه قد رفضوا المقاييس، والحقائق التي تدل عليها التجربة الذوقية الباطنية، في معيار الالتزام الخلقي. وسبب ذلك في نظر ابن تيمية، هو أنهم لم يعايشوا هذه التجربة، ومن ثم فهم لا يعرفون حقائقها. ومن ناحية أخرى: فإنهم أيضاً يخرجون ـــ فيما اعتمدوا عليه من أقيسة، وحجج اعتقدوا أنها عقلية خالصة ـــ عن معايير الشرع، وأوامره، حيث يظنون أن ثمة تناقضا بين تلك الحجج العقلية، وبين حقائق، وطبيعة التجربة الذوقية من ناحية، ثم بينها وبين الحقائق والحجج الشرعية من ناحية أخرى. ولذلك فإنهم يجعلون مكان الصدارة لتلك الأدلة، والأقيسة العقلية. والحقيقة أنهم واهمون في ذلك.

ولهذا يروى ابن تيمية عن (القاضى نجم الدين أحمد بن خلف المقدسى) أن (الرازى)، ورفيقاً له، قالا لشيخ من العارفين: ياشيخ! بلغنا أنك تعلم علم اليقين...

قال: نعم.. أنا أعلم علم اليقين.

فقالا: كيف تعلم، ونحن نتناظر في زمان طويل. كلما ذكر شيئاً أفسدته. وكلما ذكرت شيئاً أفسده؟

قال الشيخ: هو واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها.

فجعلا يعجبان من ذلك، ويكرران الكلام. ولقد طلب أحدهما أن تحصل له هذه الواردات. فعلمه الشيخ، وأدبه حتى حصلت له، مع أنه كان من المعتزله النفاة[1].

وفيما يذكره ابن تيمية من تعليقه على هذا الموقف، ... أن تلك الواردات هي من جنس العلم الضروري، الذي يقول به أصحاب النظر العقلي، وهو ذلك العلم الذي «يلزم النفس لزوما لا يمكنه مع ذلك الانفكاك[2]». ومن ثم يكون معنى الواردات، أو علم اليقين ـــ معبرا عن مغزى الإلزام الخلقي. حيث إنها تشير إلى أمرين: أحدهما: العلم الذي يصاحب النفس ضرورة. وثانيهما: ما يترتب على هذا العلم من «طمأنينة وسكينة توجب العمل به[3]».

بيد أن الذي يضمن خلقية تلك الواردات، التي تسكن إليها النفس، هو

(١) ابن تيمية: الفتاوى مج / ١٣، ص ٦٩ / ٧٠، وانظر كذلك: مفصل الاعتقاد لابن تيمية، مج / ٤ ـــ فتاوى، ص ٤٣ / ٤٤ / ٤٥.

(٢) ابن تيمية: فتاوى مج /١٣، ص ٧٠.

(٣) نفسه، ص ٧٠، وانظر ص ٧١.

موافقتها نصاً، وروحاً لما جاء به الرسول، والتزامها به، واحتكامها إليه. وهذا يعنى: أن تكون تلك الواردات في مأمن من الشطط الوجداني، الذي يبعد بها عن ميزان الشرع الإلهي. ومعنى هذا: أن العقل الخالص، لا يعارض هذه الواردات، حيث لا تتناقض معه.

ومن أجل هذا: فإن المعتزلة في فرط ثقتهم في العقل، قد خيل إليهم أن ثمة تعارضاً قد يقع بين الشرع، والعقل، وهم عندئذ يقدمون، أو يرجحون دليل العقل، ويلجأون إلى تأويل النص الشرعي[1]. ومن ثم، فإن مصدر الالزام الخلقي عندهم هو العقل، بناء على أن العقل هو الذي يقرر ما في العمل من حسن، أو قبح، وعلى أن الشرع أو الوحى «لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فحسب، ولكن العقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال، وقبحها. فلا مراء أن المعتزله ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية، ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين من فلاسفة الأخلاق[2]».

وقد تبين لنا أن فكرة التعارض بين العقل، والشرع فكرة غير صحيحة إطلاقاً. ومن ثم فإن رد فكرة الإلزام الخلقي إلى العقل وحده مع وجودِ الدين تعتبر في نظرنا غير مقبولة خلقياً.

الإلزام الخلقي لدى أصحاب الاتجاه الذوقي :

تبين لنا أن ابن تيمية يرفض أن يكون الإلزام الخلقي ـــ مع وجود الدين ـــ مؤسساً على المعايير العقلية وحدها. وعلى الجانب الآخر، فإنه رفض كذلك أن يكون الإلزام الخلقي مؤسساً على ما توحى به التجربة الوجدانية وحدها، دون الاحتكام إلى المعايير العقلية الخالصة، وإلى المعايير الشرعية الهادية.

ولذلك، فإن ابن تيمية يقرر أن أهل الحق، من أصحاب الذوق، والوجد، والمكاشفة والمخاطبة، «لهم إلهامات صحيحة مطابقة[3]». ويدلل على ذلك بما

---

(١) قارن د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: مصر، دار المعارف، ١٩٦٩م ، ص ٤١.

(٢) نفسه، ص ٤٣، وانظر ص ٤٢.

(٣) ابن تيمية: فتاوى، مج / ١٣، ص ٦٨ / ٦٩.

جاء في الصحيحين، عن النبي (ﷺ) أنه قال: (قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر.) وتلك هي فراسة المؤمن، التي أشار إليها الحديث الذي رواه الترمذي[1].

بيد أن المحذور الذي قد يقع فيه بعض أصحاب هذا الاتجاه، هو الاستسلام لمواجيدهم، وأذواقهم، والمبالغة في ذلك، حتى يدفعهم ما هم فيه من وجد وذوق، إلى عدم التمييز بين الإرادة الشرعية، الموافقة للكتاب والسنة، «وبين الإرادة البدعية». فتكون النتيجة وقوعهم في المحذور شرعاً. وهذه المغالاة التي توقع في المحذور، لا تتفق مع ما يقرره مشايخ الصوفية العارفون من «أن ما يحصل بالزهد، والعبادة، والرياضة، والتصفية، والخلوة، وغير ذلك من المعارف، متى خالف الكتاب والسنة، أو خالف العقل الصريح فهو باطل[2]».

وعلى هذا: فإن هؤلاء الذين يصرحون بأنهم يجدون خلال تجاربهم تلك، من الواردات التي تخالف العقل الصريح، أو تخالف الكتاب، والسنة، «بحيث يكون خارجاً عن طاعة الرسول (ﷺ) وأمره، أو أنه يحصل له علم مفصل بجميع ما أخبر به الرسول (ﷺ)، وأمر به «ـــ هؤلاء يعتبرون في نظر الصوفية العارفين من الضالين المبطلين. ذلك أن هؤلاء الصوفية المخلصين، أو العارفين حقيقة» لا يجوزون ـــ قط ـــ طريقاً يستغنى به عن اتباع الرسول (ﷺ) فيما يخبر به، ويأمر به، فضلا عن أن يسوغ له مخالفة الرسول (ﷺ) في أمره ونهيه[3]» ولذلك فإن القرآن الكريم يذم موقف أولئك الذين رفضوا الإيمان، حتى يكون لهم ما للرسل من قدرة على الهداية، والكشف[4]. ذلك أن هذا الاتجاه ضد طبيعة الإيمان وضد الطبيعة الخلقية، لفكرة الإلزام الخلقي.

فالصوفية الخلص إذن يحذرون «من الاعتماد الفردي على الباطن، أو البصيرة وحدها[5]». ويؤكدون «على ضرورة الاسترشاد بهدى الدين الذي وصل عن

(١) ابن تيمية: مج ١٣ ـــ فتاوى، ص ٦٩، انظر ص ٦٨.
(٢) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، مج / ١، ص ٢٦٦، النبوات: نشر المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ، ص ٤٨.
(٣) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، مج / ١، ص ٢٦٧.
(٤) الأنعام: ١٢٤، المدثر: ٥٢.
(٥) د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقة وتجربة، ومذهباً، مصر، ١٩٦٨م ص ٤٧.

طريق أكبر طاقة روحية يمكن أن يضمها، أو يخضع لها إنسان[1]» ومع هذا: فإن ثمة انحرافات قد وقعت من بعض المتصوفة، حيث اعتبروا «الوجدان وحده مشرعاً، ذا سلطة مقبولة في إصدار القوانين. وليس ذلك بالنسبة للمتصوف نفسه فحسب، بل للعالم أيضاً[2]».

فابن تيمية يرى أن تصفية القلب، من أعظم الأسباب في نيل العلم، لكن مع الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم، والعمل معاً. ولذلك فإنه يرى أن الذين أنكروا على الغزالي ما ذهب إليه من أن الرياضة، وتصفية القلب تؤثر في حصول العلم، يرى أن هؤلاء مخطئون في إنكارهم هذا[3].

وعلى هذا: يكون الخطأ في اعتبار مصدر الإلزام الخلقي، لدى بعض أصحاب الاتجاه الذوقي، هو الاعتماد على جانب الوجدان وحده، دون الاحتكام إلى أمر الله ورسوله من ناحية، ودون الاحتكام إلى دلالة العقل الصريح من ناحية أخرى. بيد أن الاتجاه الأمثل بين أصحاب الاتجاه العقلي، وأصحاب الاتجاه الذوقي، هو ما عليه أهل الصراط المستقيم. الذين يقدرون التجربة الذوقية الباطنية، وما يصدر عنها من إلهامات صحيحة، كما يعتمدون كذلك على النظر العقلي، لكن بشرط «أن يكون هذا، وهذا موافقاً لما جاء به الرسول[4]».

ولذلك يقول عمر بن الخطاب: «اقربوا من أفواه المطيعين. واسمعوا منهم ما يقولون، فإنهم تتجلى لهم أمور صادقة[5]» فعمر. هنا يربط ربطاً وثيقاً بين أمرين: هما الطاعة، والتجلي الذي يسفر عن أمور صادقة. وطبعي أن هذه الأمور لا تكون صادقة إلا إذا كانت متفقة مع معطيات الواقع النفسي، والمادي، والفكري والخلقي، ومتفقة كذلك مع المعايير الدينية، ومن ثم يكون للوجدان — في ضوء هذه الشروط — أثره في الإلزام الخلقي.

ولذلك — أيضاً — فإن ابن تيمية يرى، أن شيوخ الطريق، والذين لهم في

---

(١) نفسه، ص ٤٧، وانظر ص ٤٥ / ٤٦.
(٢) د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقة وتجربة، ومذهباً، ص ٤٧.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٥١٠ — ٥١١.
(٤) ابن تيمية: الفتاوى — مج / ١٣، ص ١٠٠ — ١٠١، النبوات، ص ٥٠ — ٥٢.
(٥) ابن تيمية: الفتاوى — مج / ٢٠، ص ٤٢، وانظر ص ٤٣.

الأمة لسان صدق، من أمثال الفضيل، والجنيد، وسهل بن عبدالله التسترى، كانوا يدركون أن الرسل «إنما بعثوا بدعاء الخلق إلى أن يعرفوا الله، ويكون أحب إليهم من كل ما سواه، فيعبدوه، ويؤلهوه، ولا يكون لهم معبود مألوه غيره[1]».

هذه هي الجوانب المختلفة لطبيعة الإلزام الخلقي كما رأيناها لدى ابن تيمية، ولكن قبل أن نحدد ملامحها العامة، فإننا نشير في إيجاز إلى بعض المذاهب الفلسفية القديمة، والحديثة، لنعرف مصدر الإلزام لديها.

الإلزام الخلقي لدى بعض المذاهب الفلسفية القديمة :

ومن الفلسفة القديمة، فإننا سوف نركز على الاتجاه العام الذي تمثله الفلسفة اليونانية: ومن ثم فإن السوفسطائيين، قد اختلفوا فيما بينهم حول مصدر الإلزام الخلقي؛ ففريق منهم جعل ذلك راجعاً إلى قانون طبيعي أزلي إلهي غير مكتوب، وفريق ثان، قال: إنه القوة التي تعبر عن الحق. وثمة فريق ثالث جعل عادات المدينة، وتقاليدها هي مصدر الإلزام الخلقي[2]. ومع هذا فإن هذا الاضطراب يمثل فوضى فكرية تترك بدورها بصماتها على السلوك، الخلقي، الأمر الذي يتعارض أساساً مع فكرة الإلزام الخلقي.

أما سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقية، فإننا نلاحظ حسبما يفهم من اتجاهاتهم الفلسفية العامة، بغض النظر عن التفاصيل الجزئية التي لا تقدم جديداً، أقول: إننا نلاحظ أنهم يجمعون على رد فكرة الإلزام الخلقي إلى العقل.

فسقراط، يرى أن لدى كل إنسان ــ ويدون شعور منه ــ فكرة طبيعية عن المدركات الكلية، التي بها نفرق بين الصالح، والشرف، والوضاعة، والعدل، والظلم، والحكمة، والجنون، وسمو النفس، وصفوها... وغير ذلك. والعقل يمكنه أن يفرق بين هذه المدركات الكلية. ومن ناحية أخرى: فإنه يرى أن الأرواح جميعها تحمل الحقيقة الخلقية، التي لاتعدو أن تكون من مستلزمات العقل السليم[3]. وهكذا يقوم العقل السليم بدور القيادة، والتوجيه الخلقي، أي: الإلزام بمعناه الخلقي،

(١) ابن تيمية: النبوات، ص ٤٩.

(٢) د. محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٢٨٣.

(٣) كروسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكري. القاهرة. م الحلبي: ١٩٤٦م ص: ٤٩ ــ ٥٠.

وذلك بناء على قدرته على التفرقة، بين تلك المدركات الكلية، التي أشرنا إلى بعضها.

أما أفلاطون، فإننا نراه برغم اضطرابه، وغموضه في مسألة الحرية، التي يثبتها تارة، وينفيها تارة أخرى، نراه في النهاية يذكر أن في الإنسان مبدأين مختلفين. أحدهما يدنى من الله، والثاني يبعد عنه. ولكن السيادة ــ عنده ــ ينبغي أن تكون للأول[1]. ونراه أيضاً في تفريقه بين النفس والبدن، قد «انتهى إلى أن أساس العمل، الواجب، والفضيلة التي تعود على المبدأ الأول، وهو النفس ذات الكيان المستقل، والمركز الممتاز في فلسفته[2]».

بيد أن أفلاطون، من خلال أسطورة العربة الشهيرة التي مثل بها لقوى النفس، يشير إلى أن العقل، هو القائد المتحكم في قيادة النفس، من حيث عواطفها، وشهواتها. فهو ــ إذن ــ مصدر الإلزام الخلقي: حيث إنه يلزم الشهوة الاعتدال، والسير في الطريق السوى. وهو الذي به يتم التبصر، ومعرفة الميول، والاستعدادات. ومن ثم فإن أوامره، تكوه هادية دائماً.

فإذا ما تم للعقل السيطرة القيادية، على مقدرات كل من العواطف، والشهوة، فإن ذلك كفيل بأن يحقق الاتزان «بواسطة هذا الانسجام السائد بين العقل، وبين الجزأين الخاضعين له، وهما: العواطف، والشهوة. مادامـا قد أسلما له القيادة، ولم تنازعاه السلطة[3]».

ومع أننا نجد لدى أفلاطون اتجاهات دينية، حين يتحدث عن الألوهية؛ إذ يصف الله بأنه علة الخير فقط، وأنه لا يفعل أي شيء ضار، أو شر. ولذلك فلا يمكن أن يكون علة جميع الأشياء، بل هو علة القليل من أحوال الناس، أما القسم الأكبر منها، وهو الشر فليس لله دخل فيه[4]. وكذلك حين يتحدث عن الحساب، والجزاء وعن مصير النفس بعد الموت.. وغير ذلك من الأفكار ــ مع

---

(١) د. محمد كمال جعفر. دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٢٩٠ ــ ٢٩١.
(٢) نفسه، ص ٢٩٢.
(٣) كروسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ٥٥ ــ ٥٦ وانظر ص ٥٧ ــ ٥٨.
(٤) جمهورية أفلاطون: ترجمة حنا خباز. بيروت ــ دار التراث ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م ص ٧٠ ــ ٧١.

أننا نجد لديه مثل هذه الآراء، والأفكار إلا أنه قد «نحا منحى سقراط في أن الاعتبارات الدينية، لا دخل لها في حسن السلوك[١]».

وبهذا استبعد سقراط، وأفلاطون، الدين من أن يكون مصدراً للإلزام الخلقي. وجعل أفلاطون العقل المتفلسف، هو مصدر هذا الإلزام. ذلك العقل الذي يمثل ــ من ناحية أخرى ــ الطبقة الذهبية في قيادة الدولة، وتولى شئونها[٢].

ويذهب أرسطو أيضاً: إلى أن العقل هو مصدر الإلزام الخلقي، وذلك حين يفرق بين نوعين من الحياة العقلية: فهناك الحياة العقلية التأملية الخالصة، وهي الحياة الذهنية الفلسفية، وهي أسمى، وأسعد من غيرها على الإطلاق. وهناك الحياة التي تمثل الجانب العملي بالنسبة للعقل. ولذلك فهي حياة منظمة حسب العقل، ومن ثم فهي تعتبر في الدرجة الثانية بالنسبة إلى الحياة الأولى. ومن ناحية أخرى، فإن تلك الحياة العملية «تتميز ــ حسبما يعتقد ــ بنمو الفضائل الأخلاقية، تلك الفضائل التي تغاير ما سماه أرسطو بالفضائل الجوهرية[٣]».

ومعنى هذا: أن الفضائل الجوهرية، تعد من سمات الحياة التأملية الخالصة ولذلك فإنه يرى أن الفضائل الخلقية، إنما تصدر عن اختيار مسبوق بالتروى، والاختيار يقع في مقدورنا، ولذا يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله[٤].

ولكن إذا كان أرسطو «يلح على أن إنسانية الإنسان، تتوقف على مدى استعماله للعقل، وعلى مدى ما يقضيه من حياة التأمل» التي يشارك بها «في الحياة الإلهية[٥]»، فإنه بذلك يربط ربطا غير واضح بين الحياة الإلهية التي تتميز بالتأمل الخالص، وبين الحياة العملية، التي تتميز بنمو الفضائل الخلقية كما ذكر. ومع هذا الغموض، أو مع تلك الارستقراطية[٦] الخلقية، التي لا تتفق ــ في نظرنا

---

(١) كروسون: المشكلة الأخلاقية، ص ٥٠.
(٢) جمهورية أفلاطون: ص ١١٠ ــ ١١١، ١٢٥ ــ ١٢٦، ٢٠١ ــ ٢٠٣.
(٣) كروسون: المشكلة الأخلاقية، ص ٦٣ ــ ٦٤ وانظر ص ٦٠ ــ ٦٣، ٦٥ ــ ٦٦.
(٤) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ٥٩ ــ ٦٠.
(٥) د. محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٢٩٧، وانظر ص٢٩٨.
(٦) المصدر السابق، ص ٢٩٩ ــ ٣٠٥.

ـــ مع المبادىء الخلقية، فإننا نرى أن العقل كما يبدو، هو مصدر الإلزام في فلسفة أرسطو الخلقية.

وكذلك يرجع الرواقيون الإلزام إلى العقل. ذلك العقل الذي يتجسم في الإرادة، حيث يقررون أن ما يخضع للإرادة، هو الذي يدخل في نطاق الخير، أو الشر، وذلك مثل «رغباتنا وآرائنا، وعواطفنا[1]».

ويرون أيضاً، أن الإنسان الذي يتبع طبيعته العاقلة، يتشبه بالعالم الأكبر، الذي يسير بدوره وفاقا للعقل الكامن فيه[2].

وكذلك فإنهم يرون، أن من يعرف طبيعته، ويعمل حسبما تتطلبه هذه الطبيعة، يكون قد سار في حياته منسجماً مع ما تريده النار العاقله، وهي ذلك العنصر الكامن في الكون، والذي يسيره بحكمه. «إنه يكون قد قام، لما تتطلب العناية منه، وسار على النهج الذي يريده الإله. أما من سلم خلاف ذلك، فإنه يكون كقرحة خبيثة، أو وباء يحل بالعالم[3]».

ونخرج مما سبق؛ بأنهم يجعلون للمعرفة دوراً في الكشف عن كل من الخير، والشر. وهذه المعرفة قائمة على العقل، والطبيعة العاقلة المشتركة بين الوجود، والإنسان. وهذا وإن كانت تلوح منه الجبرية المقنعة، إلا أن إقرارهم بحرية الإرادة في التصدى للشر، ولبواعثه، طبقاً لما تقضى به الطبيعة العاقلة، يجعلنا نقول: إن الرواقيين يشاركون بقية فلاسفة اليونان في جعل العقل مصدراً للإلزام الخلقي.

اتضح لنا مما سبق: أن الاتجاه العام الذي يغلب على فلاسفة اليونان، فيما يتعلق بفكرة الإلزام، أنهم يعتمدون في ذلك على العقل، كما اتضح لنا أن الأفكار الدينية التي كانت تلوح من ثنايا فلسفتهم، لامكان لها في تقرير الإلزام الخلقي إلا مجرد التشبة بالإله، أو بحياة الآلهة.. بيد أن الذي يقرر الالتزام الخلقي بتلك الحياة، هو العقل وحده. ومع أننا نقدر بعض الأفكار التي تشتمل عليها فلسفتهم الخلقية، ونثنى عليها، ومع أننا لا نطلب منهم أن يكونوا فلاسفة

---

(١) كروسون: المشكلة الأخلاقية، ص ٨٢.

(٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ٧٤ ـــ ٧٥.

(٣) كروسون: المشكلة الأخلاقية، ص ٧٦.

أخلاق مسلمين مهتدين بهدى الشرع، ومتبعين لحقائقة، ومع أننا نقدر أنهم فلاسفة وثنيون ــ مع هذا كله، فإن الفكرة الوثنية في حد ذاتها، تكفى دليلاً على انحراف في الفطرة، وفي العقل. أي إن الفطرة المستقيمة في صورتها النقية لا قيمة لها في تلك الفلسفة الخلقية؛ حيث إنها غير قائمة بالفعل في الفكر اليوناني. كما أن الطبيعة العقلية، في صورتها الصريحة الخالصة، هي أيضاً غير متوفرة في الفكر الخلقي لديهم. ومن ثم فإننا نجد هنا، وهناك ثغرات كبيرة، وفجوات شاسعة في تلك الفلسفة الخلقية لدى اليونان(١). ولذلك فإن الاقتصار على رد مصدر الإلزام إلى العقل وحده؛ يحمل في طياته عوامل قصوره، وعدم كفايته كما أشرنا فيما مضى.

الإلزام الخلقي لدى بعض الفلاسفة المسلمين :

فإذا ما انتقلنا إلى حقل الفلاسفة المسلمين، فإننا نجد أن الفارابي في اتجاهه الفلسفي العام، يجعل مصدر الإلزام كذلك في قوة الذهن، التي تعنى العقل في أحسن حالاته، وهي جودة التمييز. وبهذه القوة يكون إدراك الحق، والالتزام به، ثم إدراك الباطل، وتجنبه. يقول الفارابي: «وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة، بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده. وبها نقف على ما هو باطل، أنه باطل بيقين فنجتنبه. ونقف على الباطل الشبيه بالحق، فلا نغلط فيه ونقف على ما هو حق في ذاته، وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه، ولا ننخدع(٢)».

فالإلزام ــ على هذا ــ عقلي. وأما الإيمان فلا دور له بارزاً في ذلك، ومن ثم فإن الأمور التي يقع فيها اشتباه، أو اختلاف، ترد إلى المعايير، والأقيسة العقلية حتى يتبين وجه الصواب فيها، ذلك أن «أخص الخيرات بالإنسان عقل الإنسان، إذ كان الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل(٣)».

ومن ناحية أخرى: فإن العقل في سلطته الملزمة تلك، يستعين بقوى النفس الخمس: الناطقة النظرية، والناطقة العملية، والنزوعية، والمتخيلة، والحساسة فبالقوة

---

(١) راجع مثلاً د. محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية. ص ٢٩٨ ــ ٣٠٥، ٢٩٢ ــ ٢٩٣، ٢٩٠.

(٢) الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، ص ٢١.

(٣) نفسه، ص ٢٢.

النظرية الناطقة يتلقى الإنسان، أو تتلقى النفس المعارف الأول عن العقل الفعال. فإذا ما تمت معرفتها على هذا النحو، تتحول إلى القوة النزوعية. ثم تمر بعد ذلك بحالة التروي، والتعقل فيما ينبغي عمله، أو تركه، فتكون من ثم القوة الناطقة العملية. ثم يأتي بعد ذلك دور القوتين الأخريين، وهما المتخيلة، والحساسة، حيث تكونان «مساعدتين، ومعاونتين للناطقة، ومعينتين لها في انتهاض الإنسان نحو الأفعال التي بها ينال السعادة. وكان الذي يحدث حينئذ عن الإنسان خيراً كله. وبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي[1]». وإنطلاقاً من هذا المفهوم، فتكون للعقل سلطة التشريع، وهذا وإن كان مقبولا في تلك الفترات التي لا يكون فيها دين، أو تشريع سماوي، إلا أنه لا يكون مقبولا في ضوء المعطيات الهادية، والمنيرة التي يقدمها الإسلام. ويفرق الفارابي بين ما يسميه: الطرق الاقناعية، وما يسميه: البراهين اليقينية. والتصديق الحاصل بالطرق الأولى، يتم عن طريق التخيل. وهذا يسمى «ملكة». أما المعلومات التي تتم عن البراهين اليقينية، فعن طريق الفلسفة؛ فالفلسفة إذن تقابل ما يتلقى عن طريق التخيل، أو الوحي في نظره[2].

ففكرة الفارابي إذن تسوى «بين النبي والفيلسوف. وربما فهم البعض منها تفضيل الثاني على الأول، من حيث إن اعتماد الأول على «المخيلة». والحقائق المعقولة أسمى من الحقائق المتخيلة[3]». ويذكر أستاذنا: الدكتور إبراهيم مذكور، أن الفارابي لا يعير هذه التفرقة أية أهمية «ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً: فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل الأصل الذي أخذت عنه[4]». ــ فالنبي والفيلسوف يصدران عن نبع واحد، والحقيقة النبوية، والحقيقة الفلسفية «أثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل والتأمل[5].» بيد أن القول بتكافؤ النبي، والفيلسوف «من حيث المعرفة والمرتبة»، لا يوافق عليه

---

(١) الفارابي: السياسات المدنية، ص ٤٣.

(٢) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة. طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٥هـ، ص ٤٠.

(٣) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي.مصر. مكتبة دار العلوم ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص ٢٧٠.

(٤) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي: ص ٢٧٠.

(٥) نفسه، ص ٢٧٠ ــ ٢٧١، انظر ص ٢٧٢ ــ ٢٧٤.

أهل أي دين فضلا عن أنه «يمهد السبيل منطقياً إلى القول باكتساب النبوة، وفتح بابها لجميع الناس، وهذا يتناقض أساساً مع المبدأ الإسلامي القائل: بأن النبوة اختصاص، واصطفاء إلهي، لأنفس مخصوصة، موهوبة للقيام بمهمة الهداية، والإرشاد، وتبليغ الأوامر، والقيم الإلهية.. وليست راجعة إلى شخصية النبي، أو الدرجة العلمية التي يحصلها بكسبه[1]».

ومن ثم يذكر الفارابي: أن ملكة التخيل، والفلسفة، مشتركتان في «إعطاء المبادىء القصوى للموجودات. فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول، والسبب الأول للموجودات. ويعطيان السعادة القصوى، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر[2].» وفي هذا الصدد نلاحظ أن الفرق بين طبيعتي المنهجين لا يزال قائماً: فالمعلومات الفلسفية تقدم في صورة عقلية، قائمة على البراهين اليقينية. بينما الثانية تقدم بصورة تخيلية.

يقول الفارابي: «وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات. والفلسفة تتقدم بالزمان الملة[3]» ولذلك فالمشرع، أو واضع النواميس لابد أن يكون فيلسوفاً. وهنا يكون «معنى الإمام — كما يقول الفارابي — والفيلسوف، وواضع النواميس، معنى واحداً[4]».

ومع هذا، فمما يذكر للفارابي، أنه كان معنياً بإثبات النبوة في وجه معارضيها، ومنكريها، فاتبع المنهج العقلي، والنفسي ليصل إلى مايريد. وقد استطاع إبراز الدور السياسي، والاجتماعي الذي يؤديه النبي. ولعله في ذلك «كان يحس بأنه قد قدم حلا لمشكلة الرياسة الدينية، والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة[5]». ومن ثم فإن الظروف التي كانت تحيط بالفارابي، تدلنا على أنه كان

---

(١) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، ص ٢٧١.

(٢) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص ٤٠، وانظر ص ٤١ — ٤٢.

(٣) نفسه، ص ٤١.

(٤) نفسه، ص ٤٢، وانظر ص ٤٣ — ٤٧.
قارن ذلك بما ذكره في كتاب: الملة. تحقيق وتعليق: محسن مهدي. بيروت دار الشروق. ١٩٦٨م، ص ٥٦ — ٦٥. وانظر د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي: ص ٢٧٤ — ٢٧٥.

(٥) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، ص ٢٧٤.

يقف في وجه هؤلاء الذين «كانوا يقصدون إلى إنكار نبوة محمد (ﷺ)، تمهيداً لإنكار الدين الإسلامي برمته[1]».

وإذا كان الفارابي قد أعطى مبدأ النبوة «أساساً عقلياً أو علمياً، يحسبه مقبولا». فإنه قد «سلبه أخص سماته، وهو الاصطفاء الذي يبدأ حقيقة من الإله، وليس من النبي. إن فكرة الاصطفاء هامة للغاية في مقام النبوة، لأنها التي تمنح النبي كافة السلطات في التبليغ عن الله ما يشاء من أوامر وأحكام[2]» «ومن ثم فليس ثمة فيلسوف يستطيع أن يدعى اتصاله بنفس المصدر، الذي يستقى منه النبي، اللهم إلا على سبيل «التنبؤ الكاذب». ولهذا فإنه ينبغي أن نناقش، وننقد، ونرفض، أو نقبل من آراء الفيلسوف، بناء على ما تبين لنا فيها من صواب، أو خطأ. «وليس الأمر كذلك بالنسبة للنبي[3]».

ومن ناحية أخرى، فإننا ــ في مجال الإلزام الخلقي ــ نأخذ على الفارابي ــ وهو الفيلسوف المسلم ــ عدم ظهور بعض الحقائق التي أشرنا إليها، والتي تتصل بهذا الإلزام. فالإيمان وحقائقة اليقينية، وما يسفر عنه من خصائص ملزمة خلقياً، لا تظهر واضحة في فلسفته العقلية. وكذلك فإنه لا يشير إلى التجربة الذوقية والوجدانية، بما لها من آثار في هذا المجال. هذا فضلاً عن ظهور المعايير الشرعية في مجال الأحكام الخلقية، بحيث يكون لها الأثر الحاسم في مجال تلك الأحكام. وأخيراً فإنه يبدو أن فكرة الإلزام ــ كما تناولها الفارابي بهذه الصورة ــ تعتبر مفرطة في التجريد العقلي، الأمر الذي تبدو معه أنها أقرب ما تكون إلى آلية، أو ميكانيكية خيالية عسيرة القبول، مهما حاول أن يخفف من وطأتها.

وما قلناه عن الفارابي: فإننا نقوله عن ابن سينا حيث إنهما ينظمهما عقد واحد، فهما متحدان فكراً، ومنهجاً في هذا الصدد. ولذلك فإنهما يمثلان تياراً واحداً[4].

---

(١) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، ص ٢٧٦.

(٢) نفسه، ص ٢٧٧.

(٣) نفسه، ص ٢٧٨.

(٤) راجع مثلاً: ابن سينا: رسالة في العهد، ص ١٠٢، كتاب النجاة ص ١٦٦ ــ ١٦٨.

الإلزام الخلقي لدى بعض الفلاسفة المحدثين :

أما في الفلسفة الحديثة : فإن هذا الإتجاه العقلي يبدو أكثر صرامة لدى الفيلسوف الألماني (كانت)، وتبدو هذه الصرامة فيما يشير إليه من «أن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاء تاماً من كل ما يمكن أن يكون تجريبياً، ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان ــ الأنثروبولوجيا[1]». وهذه الفلسفة الخلقية إنما كانت ضرورية، وبهذه الصورة العقلية المجردة، وذلك طبقاً لتصورنا لمبدأ الواجب، وللقانون الخلقي. فالقانون الخلقي «لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة[2]». ويضاف إلى ذلك: أن أساس الإلزام، أو مصدره، ينبغي أن يلتمس «في تصورات العقل الخالص» وذلك بطريقة قبلية. ومن ثم فإن أساس الإلزام، أو مصدره لا يبحث عنه في طبيعة الإنسان، ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه الإنسان[3].

ويفسر «كانت» ذلك بأن؛ الإلزام هنا نابع من الواجب العقلي في صورتة التجريدية، المتصفة بالضرورة المطلقة، التي لا تمت بأية صلة، ولا بأية صورة لأي شكل من أشكال التجربة. أو الواقع. هذا مع اعترافه بأن ثمة قواعد للسلوك العملي، وهي تلك التي تتصل بالتجربة، أو بالواقع، لكن مثل هذه القواعد لا يمكن أن تدخل في نطاق القوانين الخلقية[4].

ومن ناحية أخرى؛ فإنه يرى أن هدف، أو قصد العقل الخالص ينبغي أن يكون هو توليد «إرادة خيرة، لاكوسيلة لغاية معينة أخرى، بل خيرة في ذاتها[5]» وعلى هذا، فإن الفعل يكتسب خلقيته إذا ما تم طبقاً لهذه الإرادة الخيرة في ذاتها بصرف النظر عن غيرها. أي يكون قد تم بمقتضى الواجب[6]. ولذلك فإن

---

(١) كانت: تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق، تعريب: د. عبد الغفار مكاوي، مصر، الدار القومية للطباعة، والنشر ١٣٨٥هـ. ١٩٦٥م، ص ٨.

(٢) نفسه، ص ٨.

(٣) نفسه، ص ٨.

(٤) نفسه، ص ٨.

(٥) كانت: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة بيروت، ١٩٧٠م، ص ٥٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٢.

أيا من العاطفة أو التجربة ينبغي أن يستبعدا من مجال المبادىء الخلقية. أي إن العقل حين يصدر أحكامه بذاته، فإن مثل هذه الأحكام تتصف بالثبات، كما أنها غير مستمدة من الأحكام السابقة، ولا من التجربة، «ولكنها لا تنفصل عن طبيعة الذات العاقلة[١]». ومع ما في تصور كانت لطبيعة الإلزام الخلقي من بعض الوجاهة، وذلك حين يسمو بالعمل الخلقي، عن أن يكون صادراً من أية أغراض، أو دوافع تتسم بالنظرة الشخصية، أو الذاتية الضيقة ـــ مع هذا فإنه يبدو تجريدياً في نظرته إلى العمل الخلقي، وإلى القانون الذي يكون العمل خلقياً على أساسه. ذلك أنه إذا كان في تحديده للعلاقة الداخلية بين السلوك، والقانون، يرى أن هذه العلاقة «لا يمكن أن توجد إلا إذا كان القانون شكلياً صرفا، أي مستقلا استقلالا تاماً عن التجربة[٢].» إذا كان يرى ذلك، فكيف يصبح القانون قانوناً إذن؟ أليس مجرد التفكير في وضع، أو صياغة قانون خلقي نابعاً من الضرورة الخلقية التي يتطلبها الواقع؟ وذلك بناء على ما يكشف عنه التعامل المتفاعل مع أنماط التفكير والسلوك المختلفة؟ ومن ثم فإن تلك الضرورة الواقعية، مع مالها من معطيات متعددة، وانعكاسات متنوعة، هي التي دفعت بالعقل إلى أن يحدد بناء على هذا الضوء المنبعث من التجارب الواقعية، ومن أنماط التفكير، والسلوك المختلفة، الصيغة المثلى لطبيعة القانون، بل السلوك الخلقي. هذا إذا سلمنا ـــ جدلا ـــ مع (كانت) أن العقل الخالص المستند إلى الإرادة الخيرة يستقل ـــ وحده ـــ بالإلزام الخلقي، مع أننا في الواقع لا نستطيع أن نوافق بصورة تامة على هذا التصور، كما أشرنا من قبل.

ويضاف إلى ما سبق، أننا لو فرضنا أن ذلك العقل الخالص قد وضع صيغة قانونية للسلوك الخلقي، فبم نصف هذه الصورة؟ إنها إما أن تكون خيالية مفرطة في التجريد، وإما أن تكون معبرة عن الواقع تعبيراً صادقاً، وكاملاً، وسامياً. وإما أن تكون معبرة عنه بدرجات متفاوته من حيث الشمول، والعمق ـــ مثلا. وإما أن تكون طبقاً لهذا الواقع ـــ تحمل طابع التوجيه السامي في صورته الممكنة. وواضح أن الاحتمال الأول لا يتفق مع الحقيقة الواقعية من وجهة النظر الخلقية.

---

(١) د. السيد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، الاسكندرية. دار المعارف، ١٩٦٧، ص ٩٣، وانظر ص ٩٢.

(٢) نفسه، ص ٩٣.

أما الاحتمالات الأخرى فإن بعضها خارج عن نطاق قدرة أي عقل بشري، وهذا ما سنوضحه فيما بعد، وكما أشرنا إليه فيما مضى. وأما بعض تلك الاحتمالات الباقية. فإنها كلها لن تكون غير معتمدة على معطيات التجربة، وانعكاساتها. ولذلك فإن تحديد مصدر الإلزام الخلقي ـــ مع إبعاد التجربة، وإبعاد الدين، يبدو خيالياً، ويبدو كذلك مفتقداً للموضوعية، وهي شرط جوهري للأخلاق. وإلا فكيف يمكن الفصل بين الذات العاقلة، وبين طبيعة التجربة السلوكية التي تعيشها؟ ثم ما هو هذا العالم الذي تعيش فيه تلك الذات العاقلة التي أشار إليها كانت؟ وما هي طبيعة، وخصائص تلك الذات إن لم تكن هي الإنسان[1]؟.

ومن ثم فإننا لا نتفق مع أستاذنا المرحوم الدكتور دراز في اعتباره ما ذهب إليه كانت، في تقرير مبدأ الإلزام الخلقي، متفقاً مع النظرية المستخلصة من القرآن. ذلك أن النظرية المستخلصة من القرآن الكريم، كما عرض أستاذنا المرحوم الدكتور دارز بعض عناصرها، تبدو غير متفقة مع ما ذهب إليه كانت[2]. ومن ناحية أخرى: فإن النظرية المستخلصة من القرآن، ومن السنة ـــ كما عرضناها لدى ابن تيمية ـــ تبدو أشمل، وأعمق مما ذكره كانت. كما تبدو فيها دعائم، وأسس النظرة الخلقية في مفهومها الصحيح.

ومن هنا: فإن فكرة الفصل بين الواجب الخلقي، وبين نتيجته، التي يذهب إليها كانت، والتي أيدها أيضاً الدكتور دراز[3]، هي في نظرنا تختلف عن طبيعة الواجب الخلقي ذاتها. فالواجب لا يكون واجباً هكذا في صورة تجريدية، في معزل عن القيم والظروف الخارجية. ومن ثم فإن الشيء بعينه قد يكون واجباً بالمعنى الخلقي في بعض الأحيان، وقد يكون غير ذلك في أحيان أخرى. وذلك بناء على ما يحركه من بواعث، وما يسفر عنه من نتائج.

وهذا المعنى الذي أشرنا إليه يتضح من المثالين الآتيين:

فالمثال الأول: إن الواجب الخلقي يقتضيني عند ما يشب حريق في مكان ما،

(١) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن: تعريب د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، ص ٢٧.

(٢) قارن مثلاً: د. دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص ٢٧، ٢٩ ـــ ٣٠، ٣٤، ٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٦١.

وعندما تحاصر النيران طفلا، أو عجوزاً مثلا، أن أهب لإنقاذ من تحاصره النيران بأية وسيلة طالما كانت هذه الوسيلة ممكنة. ولكن عندما تكون النيران من الضراوة، والاحتدام كأن تكون ثمة مفرقعات مثلاً يتطاير شررها. بحيث ينال المقترب منها الهلاك المحقق. ولنفرض أنه ليست لدينا أية وسيلة لإنقاذ من تحاصره النيران، إلا بأن ندخل فيها، ونمسك به ونخلصه مما هو فيه. فما الواجب الخلقي هنا؟ إنه بناء على فكرة استبعاد النتائج ــ التي يقول بها كانت ــ عن طبيعة الواجب الخلقي، فإن عَلَيَّ، أو على من تمر به مثل هذه الحالة، أن يلقي بنفسه في هذا الجحيم الفتاك، لكي يلقى مصيره هو الآخر حرقاً، لأنه من المؤكد أنه لن يصل إلى من تحاصره النيران. وهنا بالطبع يكون الواجب الخلقي يفترض على كل من يمر بهذه النيران أن يلقى بنفسه ــ هو الآخر ــ فيها ــ بحجة الواجب الكانتى ــ لكى يخلص هؤلاء الذين أحاطت بهم النيران... وهكذا ترانا في ضوء هذا المفهوم، نقف على النقيض من الواجب الخلقي تماماً. بل أرانا نهدر ذلك الواجب بطريقة بشعة. وهكذا يصبح الواجب من وجهة النظر الخلقية في مثل هذه الحالة، هو العمل بطريقة متناسبة مع الظروف، ومع الأحوال لكي نحافظ ــ بأقصى ما نستطيع من طاقة وجهد ــ على أرواح من تحاصرهم النيران من ناحية، وعلى من يقوم بعملية الإنقاذ من ناحية أخرى. أما عند التعارض في مثل هذه الحالة فإن الإسلام يقدم الأخف ضرراً على الأشد.

والمثال الثاني: يظهر فيما قد أشرنا إليه في غضون هذا الفصل، وهو المباح. فإن المباح. وهو ذلك التصرف العادي الذي ليس فيه في حد ذاته لا أمر ولا نهى شرعى. كالأكل مثلاً. أو النوم، لكن عندما يقترن هذا أو ذاك بأداء واجب خلقي فإنه يصبح هو الآخر واجباً خلقياً بناء على القاعدة الإسلامية المقررة، التي تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فإذا كان أدائي لواجب من الواجبات الخلقية، يتطلب منى ــ مثلاً ــ أن آخذ قسطاً وفيراً من النوم، أو أتناول قدراً كافياً من الطعام، فإن الامتناع عن النوم، أو عن تناول الطعام في مثل هذه الحالة يصبح عملاً ضد الواجب الخلقي. وهكذا...

وهذا في الحقيقة هو ما ذهب إليه ابن تيمية: فإنه ينبه إلى «أن الشريعة

جاءت بتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد، وتقليلها[1]» ثم يضرب بعض الأمثلة التي يبدو فيها ــ كما أشرت ــ التعارض بين خيارات صعبة. منها على سبيل المثال ــ لاننا سوف نعالج هذه النقطة بشيء من التفصيل في القسم الثاني بإذن الله ــ ما إذا وجد الطبيب الخبير، الكفء، المعالج لمريض ما، أنه لابد من أن يتناول مريضه بعض المفاسد مثلاً لكي تقوى صحته. وأنه كلما ازداد تناوله لهذه المفاسد، ازدادت صحته، وكلما ضعف تناوله لها، ضعفت ــ تبعاً لذلك ــ صحته. فما التصرف أو ما الواجب الخلقي الذي ينبغي سلوكه في مثل هذه الحالة؟ يقول ابن تيمية:

«فإنه يرجح عند وفور القوة تركه ــ أي الفساد ــ إضعافاً للمرض، وعند ضعف القوة فعله، لأن منفعة إبقاء القوة، والمرض أولى من إذهابهما جميعاً. فإن ذهاب القوة مستلزمة للهلاك[2]».

وهكذا يتضح لنا أن الفصل بين الواجب الخلقي، وبين نتيجته يعتبر عملاً مخالفاً لطبيعة الواجب ذاتها. ولذلك يقول ابن تيمية: «إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات، والعادات. كما هي معتبرة في التقربات، والعبادات؛ فيجعل الشيء حلالاً، أو حراماً، أو صحيحاً، أو فاسداً. أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه. كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة، أو مستحبة، أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة[3]».

وهكذا نرى أن ابن تيمية يرى أن الواجب الخلقي في المفهوم الإسلامي لابد أن يراعى في الحكم على خلقيته كل من البواعث والغايات، والاعتقادات، ثم النتائج التي يؤدى إليها وهذا في نظرنا هو ما يتفق مع طبيعة الواجب الخلقي.

تناولنا في غضون هذا المبحث فكرة الإلزام الخلقي، لدى بعض الاتجاهات والمدارس الخلقية، وبعض أصحاب الاتجاه العقلي، والذوقي. والآن نختم حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي بالحديث عنه لدى (برجسون)؛ فمصدر الإلزام الخلقي

---

(١) ابن تيمية مج / ٢٠ ــ فتاوى ص ٤٨، انظر مج / ١٣ ــ فتاوى ص ٩٦ / ٩٧.

(٢) ابن تيمية: مج / ٢٠ ــ فتاوى ص ٥٤، وانظر ص ٥٠ ــ ٥٤، ٥٥ ــ ٦١.

(٣) ابن تيمية: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ضمن المجلد الثالث من الفتاوى الكبرى) ص ٣٩ ــ ٤٠.

عنده، يرجع إلى أمرين هما: «قوة الضغط الاجتماعي[1]». ثم «قوة الجذب ذي الرحابة الإنسانية المستمدة من العون الإلهي، وهي قوة أوسع مدى من سابقتها[2]». ففيما يتصل بالعنصر الأول: فإنه يرى أن الإنسان يلبي بطريق، مباشر، أو غير مباشر نداء تلك الضرورات الاجتماعية، التي تتماسك، في وحدة واحدة. ومع أن بعضاً من تلك الإلتزامات قد تبدو في حد ذاتها تافهة القيمة، إذا نظرنا إليها في معزل عن الكل المتحد. بيد أنها تصبح غير ذلك إذا ارتبطت بذلك الكل الاجتماعي، الذي «يضفي عليها قوة تنبعث من سلطة الإلزام الاجتماعي بأكمله[3]». وعلى هذا الأساس يؤدى المرء واجباته الفردية، دون تردد. أي إنه يكون مدفوعاً بتلك القوة الاجتماعية الضاغطة، متمثلاً تلك الصيغة العامة. «إنه الواجب[4]».

ومن ثم فإن برجسون يربط بين القانون الطبيعي، والقانون الخلقي، مخالفاً في ذلك بعض الفلاسفة. فهو يرى أن القانون الطبيعي قد يستفيد من القانون الخلقي «صفة الأمر، وإخضاع الظواهر» بينما يستفيد القانون الخلقي من الطبيعي «صفة الإلزام والحتمية». ومعنى هذا: أن الشذوذ، أو الخروج على القانون الخلقي يمثل في الوقت نفسه خروجاً عن مقتضيات القانون الطبيعي[5].

على أنه من ناحية أخرى: يرى أن المرء حينما يتأثر بالمجتمع، فإنه في الوقت نفسه لا يلغي ذاته، إذ إن كل إنسان له شخصيته المتميزة، ومن ثم فإن هذا الإلزام الاجتماعي «يوطد الصلة كذلك بين المرء، وبين ذاته[6]، ولهذا فإن الضمير الفردي يصبح كذلك ضميراً اجتماعياً، أي إن المجرم الذي يحس بتأنيب الضمير، فإنه في الواقع يستجيب لصوت المجتمع، ولذلك فإن ما يخشاه في الحقيقه هو ذلك الانفصال، أو ــ الانفصام الذي حدث بينه وبين المجتمع[7].

---

(١) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق. ص ٢٣.
(٢) نفسه، ص ٢٣.
(٣) د. السيد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص ١٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.
(٥) المصدر السابق: ص ١٠٦ ــ ١٠٧.
(٦) المصدر السابق، ص ١٠٩.
(٧) نفسه، ص ١١٠ ــ ١١٢.

أما الدين، فإن دوره في نظر برجسون، لا يعدو أن يكون نموذجاً بعيداً عن التطبيق الواقعي، غاية الأمر أن قوانيننا، ونظمنا تحاول أن تقترب منه على قدر المستطاع[1].

أما فيما يتعلق بالمصدر الثاني للإلزام الخلقي، وهو قوة الجذب، ذي الرحابة الإنسانية، فإنه يختلف من حيث الطبيعة، والدرجة عن المصدر الأول. ذلك أن الأخلاق الإنسانية، تعتمد على قوة العاطفة، والانفعال. التي لها تأثيرها «في ظهور التيارات الأخلاقية، والإصلاحية، التي تدفعنا نحو تحقيق المثل الإنسانية العليا[2]».

وهذا الانفعال الذي يميز تلك النزعة الإنسانية، يلعب أيضاً دوره في غمرة الحماسة، لدفع النفس نحو التقدم، وإصلاح الأوضاع القائمة. ومن ثم فإن الإلزام هنا يأتي من باطن الذات[3].

ومهما يكن من قدرة برجسون على تحليل هذين العنصرين، اللذين يبدوان متباعدين، فيما يتصل بمصدر الإلزام الخلقي، فإن ثمة ملاحظات، تبدو ناقصة في تحليل برجسون لمصدر الأخلاق. فهو كما يلاحظ بعض الباحثين يهمل دوافع، أو عناصر الكينونة الذاتية، تلك الدوافع التي تهم كل فرد من خلال تعامله مع المجتمع، وذلك محافظة على ذاته، وبحثاً عن استقلاله. هذا فضلا عما يحمله هذا التحليل من تناقض بين الإلزام والخلقية. ذلك أن قوة الضغط الاجتماعي قد أصبحت عند برجسون ــ بناء على تحليله ــ «قهرا شبه غرزى» الأمر الذي يفقد الإلزام عنصره الخلقي[4].

ومن ناحية أخرى فإن تلك النزعة، أو القوة الإنسانية، الجاذبة، قد بدت ــ هي الأخرى ــ من خلال تحليله قوة دافعة، تحمل الإنسان حملاً على أداء واجباته، دون أن تكون له شخصيته المستقلة، القادرة على التقويم، والمقارنة، والاختيار[5].

---

(١) نفسه، ص ١٠٨.
(٢) نفسه، ص ١١٧ وانظر ص ١١٥، ١١٦.
(٣) نفسه، ص ١١٧ ــ ١١٩.
(٤) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص ٢٤.
(٥) نفسه، ص ٢٤ ــ ٢٥.

ويضاف إلى ما سبق، أن هذين المصدرين اللذين أشار إليهما برجسون يبدوان متعارضين، مع واجب خلقي نراه في نظر الإسلام حيوياً بالنسبة إلى الأمة الإسلامية؛ ذلك هو واجب الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر. فهذا الواجب الخلقي يبدو في فلسفة برجسون الخلقية غير ذى موضوع. ذلك أنه حينئذ قد يؤدى إلى التصدى لتلك المواضعات الاجتماعية التي يقررها المجتمع، بينما هي من وجهة النظر الدينية والخلقية تبدو أنماطاً غير خلقية، بالرغم من اعتبارها مقبولة من وجهة النظر الاجتماعية[1].

ومن جهة أخرى فإن ثمة عناصر أخرى في طبيعتها تعد جد جوهرية بالنسبة للإلزام الخلقي. ومنها النوازع النفسية، والبواعث الفردية، والمؤثرات الدينية، فيما تحدثه من سجايا، وسمات نفسية، تطبع الفرد بطابعها الخلقي المتميز. ولا شك أن إغفال هذه العناصر، يجعل الإلزام الخلقي مفتقداً لكثير من عناصره الجوهرية.

الخصائص العامة لمصدر الإلزام الخلقي عند ابن تيمية :

وبعد هذه الجولة مع بعض المدارس والمذاهب الخلقية فيما يتعلق بمصدر الإلزام الخلقي، سواء في المحيط الإسلامي، أم في غيره: في بعض المذاهب الفلسفية القديمة، ثم الحديثة ـــ بعد هذا، نصل في النهاية إلى بيان الملامح، أو الخصائص العامة التي يتميز بها مصدر الإلزام الخلقي، كما بدت ـــ لنا ـــ من خلال عرض آراء ابن تيمية.

فليس مصدر الإلزام الخلقي عنده هو طبيعة العقل الخالص، بعيداً عن نزعة الإيمان في نقائها، وعمقها، كما يرى «كانت» ومن لف لفة من أصحاب الاتجاه العقلي في الفلسفة قديمها، وحديثها. وليس مصدر الإلزام عنده هو الضمير، أو العرف الاجتماعي فقط كما يقول بذلك أصحاب الاتجاه الاجتماعي. وليس مصدره كذلك العرف الاجتماعي بالإضافة إلى النزعة الإنسانية فقط كما يرى «برجسون».

---

(١) تحدث القرآن الكريم عن بعض من أمثال تلك الانحرافات الخلقية التي اتخذت شكل الظاهرة الاجتماعية: كما تحدث عن قوم لوط ـــ فرعون ـــ ووأد البنات لدى بعض التجمعات العربية.

وإنما رأينا أن مصدر الإلزام الخلقي عنده يقوم على ملكة الإيمان النقية، تلك الملكة التي تتميز بخصائص تعد جوهرية بالنسبة لها. بل إن هذه الخصائص تمثل ــ في الواقع ــ طبيعتها، بمعنى أن أي نقص فيها، يعد في الوقت نفسه ــ نقصاً في تلك الملكة؛ بمعنى أنها لا تعتبر في تلك الحالة كاملة، وتامة. وعلى هذا: فإن تلك الملكة تستوعب جميع المذاهب السابقة، وتتميز عليها، من حيث الخصائص، ومن حيث الشمول، والعمق والاستيعاب.

فتلك الملكة الإيمانية تقوم على أساس تبصيري، تستمد عناصره، ومقوماته من التوجيه الإلهي، الذي يهدى إلى الحق، والخير، والجمال في أكمل صورة وأنقاها. وعلى هذا الأساس، يستقر واعظ الله في أعماق القلب المؤمن.

وهي تقوم أيضاً، على مبدأ الالتزام بمبادىء القانون الإلهي، الذي يتصف بكل الصفات المثلى، التي تخطر بأى عقل بشرى، والتي لا نظير لها بين البشر. ومن ثم فإن هذا القانون الإلهى يعتبر بكل المعايير، وبكل المقاييس الخلقية، المنهج الأوحد لتحقيق الكمال الإنساني. وهذا يدل من ناحية أخرى على مدى واقعية تلك الملكة.

وهي تقوم كذلك، على أساس مراعاة الفطرة البشرية، في صورتها النقية الخالصة. وهذه ضمانة جوهرية فيما يتصل بالإلزام الخلقي.

وهي تقوم، على أساس الاحتكام إلى معايير العقل الصريح، في صورته الخالصة، غير المغلفة بالهوى. وغير المتعلقة بأية أغراض، أو نوازع، أو مطامع فردية، أو اجتماعية، أو طبقية من أي لون كانت، ومهما كانت مبرراتها.

وهي أيضاً، تعتمد على التجربة الذوقية، والحقائق الوجدانية، بما تعبر عنه من تجرد، وسمو، وشفافية، ونقاء نفسي. ولذلك يقول أبو سليمان الداراني: «إن القلوب إذا اجتمعت على التقوى جالت في الملكوت، ورجعت إلى أصحابها بِطُرَفِ الفوائد، من غير أن يؤدى إليها عَالِمٌ علماً[1]».

---

(١) ابن تيمية: فتاوى الرياض، مج ٢٠، ص ٤٢ / ٤٣.

وهي كذلك، تعبر عن العمق النفسي المتأصل في خلجات النفس. ذلك العمق الذي يصبح حقيقة، وسمة شعورية، ولا شعورية معاً لتلك الملكة.

وهي لذلك تعبر عن حرية الإرادة في صورتها الواقعية بالمعايير الخلقية. تلك الإرادة التي تتصف بسموها العقلي، المبرأ من الشهوات، والمتحررة من الميول، والدوافع غير الخلقية. كما أنها تتحلى بنظرتها الواقعية المستمدة من التجربة، كما تعكسها القدرات، والملكات الإنسانية في صورها المتنوعة: من قوة الإرادة، أو ضعفها. من سمو النفس، أو ضيق النظرة. من نقاء الإرادة، وتجردها، أو ميولها ونفعيتها ــ وهكذا فإن تراخت الإرادة، أو ضعفت، فإنها سرعان ما تعود إلى صلابتها، وقوتها حين تسترشد بهدى الله، وشرعه، الذي يوجهها دوماً بلطف ورقة إلى طريق الخير. (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) (آل عمران: ١٣٥).

ومن أجل هذا: فإن القول بأن مصدر الإلزام الخلقي عنده هو الشرع، يبدو ــ في الواقع ــ غير دقيق. ذلك أن هذا التصور قد يفهم منه الأداء الصورى الشكلى لكل من العبادات، أو القوانين الشرعية. ومن ثم فإن الجانب الروحي يبدو عندئذ غير ذى موضوع. وبذلك يكون الإلزام هنا حسب هذا المفهوم الضيق، على حساب الإرادة، حيث يبدو آتيا من سلطة قهرية خارجية فقط. ولهذا فإن إرجاع مصدر الإلزام إلى الإيمان يتجنب كل هذه الاعتراضات الجوهرية. وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن تيمية «يرى أن الأداء الصورى، أو الشكلى للعبادات لا قيمة له، ما لم يكن نابعاً من القلب، ومعبراً عن الحقيقة النفسية. وهكذا سائر التعاليم الإلهية.

ومن ناحية أخرى: فإن قصر الإلزام الخلقي على الشرع عنده، يعنى؛ أن تلك الفترات التي تسبق إرسال الرسل، لا يكون فيها إلزام خلقي، وهذا يخالف مخالفة صريحة ما ذهب إليه في هذا الصدد.

ولذلك يذكر أن الاستغفار، والتوبة يكونان مما فعله الإنسان، وتركه «في حال الجهل، قبل أن يعلم أن هذا قبيح من السيئات. وقبل أن يرسل إليه رسول، وقبل

أن تقوم عليه الحجة[1]». ومن ثم يقرر أن الجمهور يرون، أن ما يفعل قبل مجيء الرسالة يخضع للحكم الخلقي، والمعايير الخلقية كذلك، وذلك من وجهة النظر العقلية. فيوصف بأنه سيء، وقبيح، وشر. ولكن الحجة لا تقوم إلا بالرسول[2]. وعلى هذا: يرفض رأى المعتزلة، الذي يقرر أن الحكم العقلي، يقضى بأن فاعل الظلم.، والفواحش يستحق العذاب، وإن لم يجيء رسول[3].

كما يرفض رأى الأشعرية ومن وافقهم الذي يقضى بأن الحسن، والقبح، والخير والشر مقيد بالأمر، والنهى الشرعيين[4].

أما ما يدل عليه الكتاب، والسنة: فهو ما ذهب إليه ابن تيمية. ولذلك فقد جاء في الأحاديث الصحيحة، ما يدل على وصف الجاهلية، وطرائقها الخلقية، بأنها شر[5]. ومن ناحية ثانية: فقد وصف القرآن أعمال الكافرين بأنها قبيحة، وذلك قبل إرسال الرسل، كما نعتهم بأوصاف غير خلقية: فوصف فرعون ــ مثلاً ــ بالطغيان (طه: ٢٤)، والضلال، والقسوة (النازعات: ١٧)، كما وصفه بأنه كان من المفسدين (القصص: ٤ ــ ٧) إلى غير ذلك من الصفات والأحكام الخلقية، التي وصف بها منهجه السلوكي[6].

ومن ناحية ثالثة، فقد أشرنا إلى أن الله قد طلب إلى الناس، أن يتوبوا ويستغفروا مما فعلوه، قبل إرسال الرسل. (وأن استغفروا ربكم، ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسناً) (هود: ٣) وقال: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا اليه، واستغفروه وويل للمشركين) (فصلت: ٦).. وكان هذا مطلباً لجميع الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن[7].

---

(١) فتاوى الرياض، مج / ١١، ص ٦٧٥.
(٢) نفسه، ص ٦٧٦.
(٣) نفسه، ص ٦٧٧.
(٤) فتاوى الرياض مج / ١١، ص ٦٧٧.
(٥) نفسه، ص ٦٧٧.
(٦) نفسه، ص ٦٧٨.
(٧) نفسه، ص ٦٧٩ ــ ٦٨١.

ولذلك يقول ابن تيمية: «فلولا أن حسن التوحيد، وعبادة الله تعالى، وقبح الشرك ثابت في نفس الأمر، معلوم بالعقل، لم يخاطبهم بهذا. إذ كانوا لم يفعلوا شيئاً يذمون عليه، بل كان فعلهم كأكلهم، وشربهم. وإنما كان قبيحاً بالنهي، لا لمعنى فيه[1]».

ويضاف إلى ما سبق: أن استعمال القرآن للأدلة العقلية، لإثبات قبح ما عليه الكافرون؛ من شرك، وغيره، يدل على عقلية الإلزام الخلقي في هذا الصدد[2]. وبهذا يتبين أن القول بأن الشرع هو مصدر الإلزام الخلقي عنده، غير دقيق، ويحتاج إلى إعادة نظر.

---

(١) نفسه، ص ٦٨٢.

(٢) نفسه، ص ٦٨٢ ــ ٦٨٤، انظر ص ٦٨٥ ــ ٦٩٠.

المبحث الثاني

أسس الإلزام الخلقي

تمهيـد ..

تناولنا موضوع: (مصدر الإلزام الخلقي). ومن الطبعي أن نتناول بعد ذلك أسس هذا الإلزام، وهو موضوع هذا المبحث. وتأتي المعرفة في مقدمة هذه الاسس، وذلك أن الإحساس بالالتزام تجاه، سلوك مّا، لابد أن يكون صادراً عن معرفة تامه به، وبأبعاده، وبنتائجه، وبالتالي تحمل تبعة تلك النتائج.

بيد أن المعرفة وحدها لا تكفي، مالم تصحبها إرادة جازمة، تجاه هذا السلوك، أو ذاك، ومن ثم، فإن الإرادة تأتي في المرتبة الثانية بعد المعرفة.

والمعرفة، والإرادة أيضاً لا تكفيان، ما لم تكن هناك القدرة التي تجعل منهما عنصرين قابلين للتحقيق، ذلك أنى قد أعرف الشيء، وأريده ولكن لا تتوفر لدى القدرة على تحقيقه، وحيئنذ لا يكون لهذه، أو لتلك أية قيمة بدون القدرة.

على أن هذه العناصر، الثلاثة لا تكفي أيضاً في إنجاز هذا السلوك، أو ذاك، دون أن تزول تماماً العوائق، أو الظروف التي تقف حائلاً دون أن تحول المعرفة، والإرادة الجازمة، والقدرة إلى واقع سلوكي، ومن ثم، فالحرية هي العنصر الرابع الذي يكمل تلك الأسس وعلى هذا، فإن تناولنا لأسس الإلزام الخلقي ــ لدى ابن تيمية ــ سوف يكون من خلال هذه العناصر، على النحو التالي:

١ ــ المعرفة. ٢ ــ الإرادة. ٣ ــ القدرة. ٤ ــ الحرية

.. ومن ناحية أخرى: فإن هذه الأسس تبدو مترابطة ولذلك، فإننا سوف نشير في غضون حديثنا عن المعرفة، وصلتها بالإلزام الخلقي ــ إلى ارتباطها بالعناصر

الأخرى كالإراة، والقدرة.. وهكذا. ذلك أننا قد لاحظنا ـــ كما يتضح فيما بعد ـــ أن ابن تيمية يتناول هذه العناصر، من زاوية تلاحمها، وتكاملها، في الوقت الذي لا يغفل فيه ما بينها من ترتيب موضوعي، أو تسلسل منطقي. ومن ثم، فإنه عندما يتحدث عن المعرفة يشير في الوقت نفسه إلى العناصر الأخرى التي تكون أسس الإلزام الخلقي. بيد أن هذا لا يمنعنا من تناولها بالترتيب الذي أشرنا إليه.

وثمة ملاحظة أخرى، نضعها بين يدى هذا المبحث، وهي أننا قد أشرنا في المبحث السابق، إلى العلاقة بين الإلزام الديني، والخلقي، وبينا أنهما قد يجتمعان عندما تكون هناك رسالة، أو وحى إلهى. بمعنى أنهما يصبحان معبرين عن حقيقة واحدة، كما اتضح من خلال نظرة ابن تيمية.

أما عندما لا يكون ثمة وحى إلهى، فإن قضايا السلوك بما تتسم به من خير، أو شر، تصبح في مجال الإلزام الخلقي. ومعنى هذا: أن أسس الإلزام الخلقي في الحالة الأولى، لابد أن يراعى فيها الاعتبارات، والعناصر الدينية، التي تضيف إليها أبعاداً، ومجالات أرحب، يظهر أثرها في طبيعة الإلزام نفسه. أما في الحالة الثانية، فإن هذه العناصر الدينية لا تدخل في الحسبان. ولذا فإننا قد وضعنا هذه الملاحظة في اعتبارنا أثناء تناولنا لهذا المبحث، وكما اتضحت من خلال نظرة ابن تيمية نفسه.

وعلينا، الآن أن نعالج هذه الأسس، كما تراءت لنا في فكر ابن تيمية، ثم نتبع ذلك بالمقارنة بينه، وبين بعض الفلاسفة في المجال الإسلامي، وفي الفكر الفلسفي الغربي، حتى تتبين ـــ بقدر المستطاع ـــ وجهة نظره بصدد هذا الموضوع.

المعرفة :

وحديثنا عن المعرفة على النحو التالي :

(أ) ارتباطها بالإلزام الخلقي.

(ب) بيان طبيعتها.

(جـ) وسائلها.

(د) ضمانات خلقيتها.

ارتباط المعرفة بالإلزام الخلقي :

أما من حيث ارتباطها بالإلزام الخلقي، فقد لاحظنا أن ابن تيمية يرى أن المعرفة، لابد أن تكون سابقة على السلوك، حتى يكون الإلزام الخلقي حقيقة واقعة في نفس الإنسان. وحتى يكون السلوك نفسه صدى لهذه المعرفة، كما يكون برهاناً على الإلزام في صورته الخلقية.

ولذلك فهو يذكر، أن أنماط السلوك سواء أكانت فعلاً للخير، وترغيباً فيه، ودعوة إليه، أم تجنباً للشر، وتنفيراً منه، ودعوة إلى الابتعاد عنه، ينبغي أن تكون قائمة على المعرفة بهذه الأنماط. يقول: «حب الشيء، وفعله، وبغض ذلك وتركه، لا يكون إلا بعد العلم بهما، حتى يصح القصد إلى فعل المعروف، وترك المنكر»[1].

ومعنى هذا: أن العلم والمعرفة شرط جوهري في تقرير خلقية السلوك، كما أنه دلالة على صحة القصد الخلقي. أي دليل على سلامة الإرادة. ومن ثم تغدو المعرفة، بخلقية العمل سبيلاً، إلى الالتزام به، والشعور تجاهه بأنه واجب خلقي. وهذا بدوره يدعو إلى التمسك به، والتعلق التام بفعله، بل الارتباط به خلقياً، وهذا هو ما يقصده بصحة القصد إلى فعل المعروف، وترك المنكر.

وهذه المعرفة أيضاً، تجعل الإنسان متمكناً من أنماط سلوكه، وواعياً بأبعادها وقادراً على القيام بأعباء الموقف الخلقي الذي يتخذه. يقول: «والأمر بالشيء مسبوق بمعرفته، فمن لا يعلم المعروف، لا يمكنه الأمر به. والنهي عن المنكر مسبوق بمعرفته، فمن لا يعرفه لا يمكنه النهى عنه[2]».

وهكذا يتضح من فكر ابن تيمية، «أن معرفة مبررات القانون، والإقتناع بعدالته، يجذب النفوس إلى امتثاله، ويغريها بطاعته عن محبة وطواعية»[3]. كما يتضح كذلك، أن المعرفة بالشر تكون سبيلاً إلى النفور منه، والبعد عنه. بل يصل هذا النفور إلى أعماق النفس، ومن ثم يصبح هذا الموقف الخلقي معتمداً على

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٥ (التفسير جـ / ٢)، ص ٣٣٧.
(٢) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٥ (التفسير جـ / ٢)، ص ٣٣٧.
(٣) د. محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية: دار القلم، الكويت. ط / ٢، ١٣٩٤ — ١٩٧٤م، ص ١٠٥.

المعرفة، ومستمداً منها خلقيته، حتى إنها لتدفع الإنسان إلى أن يتصدى للمنكر تصدياً واعياً، وملتزماً، بناء على معرفته بما له من مؤثرات سلبية، وأخطار محققة من الوجهة الخلقية، والنفسية، والاجتماعية.

أما درجة هذه المعرفة فتحددها طبيعة الموقف السلوكي، التي تتطلب إما معرفة مفصلة، أو مجملة به، وبأبعاده، وبطرائقه وغير ذلك من الجوانب المتصلة به، وعلى هذا: فإن «فعل الشيء، والأمر به يقتضى أن يعلم علماً مفصلاً يمكن معه فعله، والأمر به إذا أمر مفصلاً»[١]. على أن هناك من الأنماط السلوكية ما يكتفى فيها بأن تكون المعرفة مجملة، وذلك حسب الحاجة، والضرورة[٢].

وعلى هذا: فالإنسان قد يحتاج إلى مجرد معرفة الشر، وإنكاره. وقد يحتاج إلى البراهين التي توضح ذلك، وإلى مناقشة أدلة المعارضين، وإبطالها، «وإلى دفع أهوائهم وإرادتهم»[٣]. وذلك لا يكون إلا بإرادة جازمة، «وقدرة على ذلك. وذلك لا يكون إلا بالصبر»[٤].

وهو هنا يشير إلى عنصر الإرادة الصادقة، وإلى القدرة على ممارسة تلك الإرادة، وهذا إنما يتحقق مع توفير الحرية التي تتطلب موقفاً صلباً ثابتاً متمثلاً في الصبر الذي يشير إليه، الأمر الذي يعنى تحقق الإلزام الخلقي في واقع ممارس من الوجهة العملية.

وعلى هذا: نرى في مجال العبادات الدينية ــ أيضاً ــ ارتباط السلوك بالمعرفة؛ حيث إن الله سبحانه قد أمر بمعرفة ما أوجبه على الإنسان، من عبادات «مثل صفة الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٥] وبدون هذه المعرفة لا يمكن قبول العمل، لا من الوجهة الدينية، ولا من الوجهة الخلقية.

---

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٥ ص ٣٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٨.
(٣) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٥، ص ٣٣٨.
(٤) نفسه، ص ٣٣٨.
(٥) نفسه، ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨.

ومن ناحية أخرى، فلابد من العلم بأداء تلك العبادات على الصفة التي أمر بها الشرع، مادمنا قد علمنا أن دور الشرع دور توجيهى، وإرشادى إلى كل ما يحقق الخير، والنفع للإنسان في كل من الأوامر، والنواهي، ومن ثم فإن أداء هذه العبادات يصبح واجباً خلقياً، ولا يكون هكذا إلا إذا جاء أداؤه على الصفة التي أرشد إليها الشرع. وعلى هذا: فإن الله سبحانه «إذا أمر بأوصاف فلابد من العلم بثبوتها». فكما أنا لا نكون مطيعين إذا علمنا عدم الطاعة، فلا نكون مطيعين إذا لم نعلم وجودها[1]. ومعنى هذا: أن الجهل بوجود الطاعة، يتساوى مع العلم بعدمها. أي إن معرفة الواجبات الدينية، شرط جوهري في قبولها، وفي اعتبارها على المستوى الديني، والخلقي معاً.

ولا يقف الأمر عند حدود الواجبات الدينية فقط، بل يمتد نطاق المعرفة ليشمل جميع الحقائق التي ينشدها الإنسان، ولذا يشير ابن تيمية، إلى أن القاصد للحق، والطالب له لابد أن يكون على دراية ومعرفة «بالمطلوب، وطريقه»[2]. وإلا كان ضالا، تماماً كهؤلاء الذين يعلمون الحق، ولا يتبعونه، ولا يريدونه.[3] وهو هنا يشير إلى أن المعرفة تشمل الموضوع، وطرائق تحقيقه، وإلا لكنا في طريق مختلفة تماماً عن سبيل الحق، ومن ثم فلا يمكن الوصول إليه، وهذا هو الضلال، الذي يتناقض مع مقتضيات الإلزام الخلقي، ومع طبيعته.

ويدلل ابن تيمية على أهيمة المعرفة في الإلزام الخلقي، وعلى أن السلوك ينبغي أن يقوم عليها حتى يكون خلقياً، بما أرشد إليه القرآن الكريم، وذلك بصدد حديثه عن النماذج المنحرفة قولا، وفعلا من الكفار، والفساق، والعصاة. ويمكن أن نتبين من خلال ما أورده ابن تيمية في هذا الصدد، أن أبعاد المعرفة يمكن تصورها على النحو التالي:

أولاً: استعراض تلك النماذج. والأنماط فعلية كانت أم قولية، بطريقة تبين تحديد موقفهم الخلقي من منكر، وشر.

ثانياً: بيان ما في مسلكهم من فساد يتطلب الإنكار، ثم الذم، والنهى، حيث

---

(١) نفسه، ص ٣٣٨.

(٢) ، (٣) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ٧، ص ٥٨٦.

إن الإنكار يكون سابقاً للتصدى.

ثالثاً: عرض النماذج الخيرة المقابلة، والكشف عما في سلوكها من عناصر الخير، ومجالاته.

رابعاً: بيان ما في هذه المجالات السلوكية التي تتصف بالخيرية من قيم ترغب فيها، وتدعو إلى التعلق بها.

خامساً: عرض لبعض النتائج الخلقية، والتي تتمثل في الواقع في كل من النماذج المنحرفة، والنماذج المقابلة.

يقول: «وهذه طريقة القرآن فيما يذكره تعالى عن الكفار، والفساق، والعصاة، من أقوالهم، وأفعالهم. يذكر ذلك على وجه الذم، والبغض لها ولأهلها، وبيان فسادها، وضدها والتحذير منها. كما أن فيما يذكره عن أهل العلم، والإيمان ومن فيهم من أنبيائه، وأوليائه على وجه المدح، والحب، وبيان صلاحه، ومنفعته والترغيب فيه»[1].

وهكذا يتضح أن سبق المعرفة للسلوك في مجال الإلزام الخلقي، فكرة قرآنية نراها فيما يعرضه علينا القرآن الكريم، من أنماط الخير، والشر. حيث إن الدلالة على الخير، والإرشاد إليه، والتوجيه النفسي إلى الرغبة فيه، نجدها كلها متلازمة في الفكرة القرآنية.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الشر، والنهي عنه. حيث يكون التبصير به، وبأساليبه، وبنتائجه سابقاً على المسئولية الخلقية والدينية لمن يرتكبه، أو يسلك طريقه، ويصر على ممارسته.

وعلى هذا: فالإيمان ــ كما أشرنا في المبحث السابق ــ معرفة لها فاعليتها في مجال الإلزام الخلقي. وتبدو هذه الفاعلية في صورتها المؤثرة، عندما يعلم الإنسان المنكر، فيكرهه، وينفر منه، ويدعو الآخرين إلى النفور منه كذلك. وبهذا الموقف الإيجابي حياله يبدو الإلزام الخلقي، في أصدق مظاهره، وأعمق أصوله.

---

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٥ ص ٣٣٨.

ومن ثم فإنه إذا رأى الإنسان المنكر «فلم يعلم أنه منكر، ولم يكرهه، لم يكن هذا الإيمان موجوداً في القلب في حال وجود ذلك، ورؤيته، بحيث يجب بغضه وكراهته»[1].

ومعنى هذا: أن الواجب الخلقي في هذا الموقف يتجاوب تجاوباً تلقائياً مع المعرفة الإيمانية. ولهذا فإنه لا يكتفي في هذا المجال ــ كما يذكر ــ بمجرد النفور، أو الكراهية، بل لابد من التصدى للشر خلقياً. ولا يكون مقبولا من وجهة النظر الخلقية أن يرى الإنسان نفسه، في منأى عن الشر، بينما يرى الآخرين يغرقون فيه إلى أذقانهم، دون أن تدفعه طبيعة المعرفة الإيمانية، إلى كف هذا الشر، وإنقاذ الآخرين من براثنه. وإلا فإن السكوت على الشر ــ هنا ــ يتساوى مع فعله، والإعانة عليه، وهذا يدل على نقص في تلك المعرفة الإيمانية، وبالتالي على نقص في الإحساس بالإلزام الخلقي تجاه مقاومة الشر[2].

طبيعة المعرفة :

أما طبيعة هذه المعرفة، فإنما تتمثل في الحق. أي إنها تدور معه وجوداً وعدما. بمعنى: أنها لابد أن تقوم عليه، وتتجه إليه بطرائق الفكر، والنظر بالإضافة إلى الاستعداد النفسي، والقلبي لإدراكه، وقبوله.

وكذلك اتخاذ الوسائل الفعلية، والشرائط الضرورية، لتحريه، والبحث عنه، مع تجنب المؤثرات، أو الاغراض النفسية والقلبية التي تحول دون معرفته، أو الوصول إليه. وذلك مثل «مطالب الجسد، أو شهوات النفس.. أو هوى يميل إليه فيصده عن اتباع الحق، فيكون كالعين التي فيها قذى، لا يمكنها رؤية الأشياء»[3].

ويستوى في ذلك أن يعرض الهوى قبل معرفة الحق، أو بعدها، ذلك أن الحالة الأولى: تؤدى إلى الانصراف، والصدود عن النظر فيه. ومن ثم فلا يمكنه أن يتبين الحق، فيبقى أسيراً لأفكاره المنحرفة. «وكثيراً ما يكون ذلك كبرا يمنعه عن أن يطلب الحق»[4].

---

(١) نفسه، ص ٣٣٩ ــ ٣٤٠.
(٢) فتاوى الرياض مج / ١٥ ص ٣٤٠ ــ ٣٤١.
(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، مج / ١ ص ٢٧٩ وانظر ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨.
(٤) نفسه، ص ٢٧٩.

وأما الحالة الثانية: فإنها تفضى إلى إنكاره بعدما تبين. وهذا دليل على فساد الإرادة، وانحراف القصد. ومع هذين الموقفين، يصبح من العسير جداً إن لم يكن من المستحيل ــ أن يتضح، أو يعرف بصورة جلية تتلاءم مع خلقيته. وعلى هذا فإن «من نظر إلى الأشياء بغير قلب، او استمع إلى كلمات أهل العلم بغير قلب، فإنه لا يعقل شيئاً»[١].

وعلى العكس من ذلك، هذا الذي يرى الحق بنفسه، فيقبله، ويتبعه دون أن يكون في حاجة إلى من يبصره به، أو يدعوه إليه. أو ذلك الذي يكون في حاجة إلى من يبصره به، ويدله عليه، ويؤدّبه به، فهو وإن كان لم يعقله بنفسه، بيد أنه حاضر القلب، مستعد للوصول إليه. كما قال تعالى: (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) (ق: ٣٧) أي: «أوتى العلم وكان له ذكرى» كما قال مجاهد[٢].

فتحرى الحق ــ كما رأينا ــ في حاجة إلى وسائل عقلية،وفكرية ونفسية، وواقعية. وفي حاجة إلى الإبقاء على هذه الوسائل، في منأى عن أية مؤثرات تحد من معرفته، أو تنحرف بها عن طبيعة الوصول إليه. ولذلك فإنه «إذا كان القلب مشغولا بالله، عاقلا للحق، مفكراً في العلم، فقد وضع موضعها»[٣]. وإلا فإنه يكون في ضياع[٤] ومن ثم تكون السفسطه ويكون العناد، تجاه الحقائق المعلومة.

ولذلك: فإن هؤلاء الذين يجحدون الحقائق، ويحاولون تشويهها، بباطل من القول، أو الفكر يعتبرون سوفسطائيين «في هذا الجحود، وإن كانوا مقرين بأمور أخرى[٥].» ولا ريب أن هذا موقف يتناقض مع طبيعة الإلزام الخلقي، فضلا عن تناقضه مع مبادىء الأخلاق، التي يقرها العقل والوجدان، والتي تقوم عليها المعرفة الدينية. ومن ثم يكون موقفاً غير علمي، وغير واقعي، بل غير عملي في الوقت نفسه.

---

(١) نفسه، ص ٢٧٨.
(٢) نفسه، ص ٢٧٨.
(٣) الفتاوى الكبرى، ج / ١ ص ٢٧٨.
(٤) نفسه، ص ٢٧٩.
(٥) نفسه، ص ٢٧٩.

ومن أجل هذا: فإن القرآن الكريم قد كشف النقاب عن هذه الصورة غير الخلقية، وبين دوافعها في مثل قوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) (النمل: ١٤) وقوله تعالى: (ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) (الأنعام: ٣٣).

فهذا السلوك غير الخلقي، الذي حال فيه العناد، والظلم، والكبر دون الاعتراف بالحقائق، رغم وضوحها، وظهورها، لا يتفق أيضاً مع مقتضيات الطبيعة الفطرية، أو العقلية الخالصة؛ ذلك أن الإنسان قد يشهد بحسه الباطن، والظاهر أموراً معينة جزئية على صفات، ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة، والقياس»[1] أن مالم يشهده، مماثل لما شهده إذا كان ثمة اتفاق في الصفات. ولكن مع وضوح هذه الحقيقة في الفطرة، والعقل فإنهم ـــ لما تنطوى عليه أنفسهم من ظلم، وعلو ـــ يتجاهلونها.

وهكذا اتضح لنا، أن طبيعة المعرفة التي يقوم عليها الإلزام الخلقي، هي طبيعة الحقيقة ذاتها. وإن المظهر الخلقي للإلزام، يتمثل في اتباع الحق، والبحث عنه، وتحرى الوصول إليه، وإلا فلا.

وسوف نلقى مزيداً من الضوء على حقيقة المعرفة من خلال تناولنا للنقطة التالية وهي وسائل المعرفة المرتبطة بالإلزام الخلقي.

وسائل المعرفة :

أما وسائل تلك المعرفة، التي ترينا مدى ما يتصف به هذا الإلزام من أبعاد، تكشف عن خلقيته، فهي متنوعة، منها ما يتصل بالقوى والملكات الإنسانية، ومنها ما يتصل بموضوع السلوك ذاته. ومنها ما يعود إلى العوامل، والظروف المساعدة التي تضيف أبعاداً جديدة إلى طبيعة المعرفة، حتى يكون الإلزام من ثم أكثر أصالة وعمقاً. وأعنى بهذه العوامل والظروف، التوجيه والإرشاد الديني.

... فأما تلك التي تتصل بالقوى والملكات الإنسانية، فذلك أن الإنسان ـــ كما يذكر ابن تيمية ـــ لديه قوى متشابكة، ومترابطة معاً. فهو له «قوة الشعور،

---

(١) ابن تيمية، نقض تأسيس الجهمية جـ / ٢، ص ٤٩٧.

والإحساس والإدراك، وقوة الإرادة، والحركة. وأحدهما أصل الثانية، مستلزمة لها. والثانية مستلزمة للأولى، ومكملة لها»[1].

ومعنى هـذا : أن هذه القوى تكون بالترتيب الآتي: قوة الشعور، ثم قوة الإحساس، ثم قوة الإدراك، ثم قوة الإرداة، ثم قوة الحركة. ومن ناحية أخرى: فإن تأثيرها، أو فاعليتها في مجال السلوك الخلقي، يمكن إيضاحه على النحو التالي.

فقوة الشعور تدفع الإنسان إلى التصديق بالحق، والتكذيب بالباطل[2]. مما يعنى الشعور بالإلزام الخلقي تجاه قبول الحق الذي صدقه، ورفض الباطل الذي كذبه. ونلحظ أن هذا الموقف ينم عن أبعاد داخلية، لها علاقتها بالشعور النفسي. ومن ثم فإن قبول الحق، ورفض الباطل ليس تعبيراً، أو سلوكاً مصطنعاً، لأنه نابع من الداخل، وليس آتيا من خارج.

وأما قوة الأحساس: فبها يحب الإنسان «النافع الملائم له، ويبغض الضار المنافى له»[3]. ومما يسترعى انتباهنا في هذا الصدد، أنه يقصد الإحساس في صورته الفطرية النقية، أي إنه بطبيعته، وبحسب وظيفته الذاتية، يدفع الإنسان إلى حب ما يلائمه وبغض ما يضره. ومن الواضح أن الحب والبغض صورتان من صور الإلزام الخلقي.

وهنا نلحظ كذلك: أن الإلزام قائم على أساس نفسي، حيث إنه نابع من قوة الإحساس الفطرية لدى الإنسان. يقول: «والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق، والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به»[4]. ولا يقتصر مجال الفطرة على معرفة الحق، والباطل فقط، بل يشمل كذلك «معرفة النافع الملائم والمحبة له. ومعرفة الضار المنافي، والبغض له بالفطرة»[5]. وعلى أساس هذه المعرفة يتحدد أو يقوم الإلزام الخلقي، ويتخذ بالتالي اتجاهاً إيجابياً واضحاً.

---

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض مج / ٤ (مفصل الاعتقاد) ص ٣٢.
(٢) نفسه، ص ٣٢.
(٣) نفسه، ص ٣٢.
(٤) مفصل الاعتقاد، ص ٣٢.
(٥) نفسه، ص ٣٢.

ومن ثم «فما كان حقاً موجوداً، صدقت به الفطرة. وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة فأحبته، واطمأنت إليه. وذلك هو المعروف. وما كان باطلا كذبت به الفطرة، فأبغضته فأنكرته»[1].

ومن هذا يتضح أن ابن تيمية يوضح أهمية المعرفة في الإلزام الخلقي، بصورة فريدة، يمكن تصورها على النحو التالي:

(١) إن معرفة الحق، والتصديق به أمر فطرى، بمعنى: أنه ملائم للطبيعة الإنسانية. ومن ثم فإن الخروج عليه يعتبر عملاً ضد هذه الطبيعة، وذلك يكشف لنا عن عمق الإلزام الخلقي فيما يتصل بالحق.

(٢) إن معرفة الباطل، والتكذيب به، يعتبر عملا فطرياً كذلك. وبالتالي فإن الرضا به، أو قبوله يعد عملا غير خلقي لأنه ــ في الوقت نفسه ــ ضد الطبيعة الإنسانية.

(٣) إن الحق لابد أن يكون نافعاً، وملائماً للإنسان. ومن ثم فإن الطبيعة الإنسانية، تضع أيديها عليه، وتعرفه، وسرعان ما تتعلق به، وتشعر بالألفة تجاهه وتحس بالارتباط به. كما أنه يكون عاملاً من عوامل الارتياح النفسي، والرضا القلبي. وبالتالي فإنه يخلص الإنسان من عوامل القلق، والحيرة، التي لا تتفق مع طبيعته، ومن ثم فإنها لا تناسبها ولا ترتاح لها.

(٤) ويشير ابن تيمية كذلك إلى بعض المعايير التي تكشف عن طبيعة الحق، وتدل عليه. ولذلك فقد قرن بين الحق، «والمعروف». وعلى هذا: فالحق ما كان نافعاً، وما كان ملائماً، وما كان موافقاً لمقتضيات الفطرة. أو بعبارة أخرى: مادلت عليه الطبيعية الفطرية النقية. وهذا يذكرنا بما ذهب إليه «ديكارت» من أن الفطرة أو النور الفطري، هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة[2]. كما سنوضح ذلك فيما بعد.

وأما الوسائل التي تتصل بموضوع السلوك، فقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن ابن تيمية يعتبر أن ما تعارف عليه الناس من أنماط السلوك، وما اتفقوا

---

(١) نفسه، ص ٣٢.

(٢) د. نظمي لوقا، الحقيقة، مصر ــ عالم الكتب. ١٩٧٢م ص ٤٩، ص٥٧. قارن ذلك بما جاء في كتاب: نقض المنطق، لابن تيمية ص ٣٩٩ ــ ٤٣٣.

بشأنه، مع اختلاف ألسنتهم، وألوانهم، وأديانهم، وتباين عصورهم — يعتبر هذا دليلاً على خلقية ذلك السلوك، لما له من صبغة إنسانية مستمدة من النزعة الفطرية، التي يشترك فيها جميع بني البشر، ومن ثم فهو لازم من وجهة النظر الخلقية[1].

ويضاف إلى هذا: أنه يرى ضرورة التركيز على الدليل المفيد للعلم، فيما يتصل بموضوع السلوك. وأن الباحث عن الحقيقة لابد أن تكون لديه حقائق ثابتة، واضحة، متميزة لا تحتاج إلى برهان، ينطلق منها قدماً نحو الوصول إلى الحقيقة الكاملة. يقول: «إن الطالب للعلم بالنظر والاستدلال، والتفكر والتدبر، لا يحصل له ذلك إن لم ينظر في دليل يفيده العلم بالمدلول عليه. ومتى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلا بد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور، الثابت في قلبه، مالا يحتاج حصوله إلى النظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً وسبباً للتفكر الذي يطلب به معلوماً آخر[2]».

ومعنى هذا: أن ابن تيمية يفرق بين نوعين من المعارف. المعارف التي يصفها بالثبات، والوضوح بحيث لا تحتاج إلى استدلال عقلي، أو تفكر وتدبر. وبعبارة أخرى: تلك المعارف الفطرية الضرورية. وهذا هو ما يشير إليه بقوله في النص السابق: «فلابد أن يكون عند الناظر، من العلم المذكور، الثابت في قلبه، مالا يحتاج حصوله إلى النظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً، وسبباً للتفكر الذي يطلب به معلوماً آخر.» ثم هذه المعارف التي تستفاد بالنظر والاستدلال، والتفكر والتدبر. ويرى أن الأولى ينبغى أن تكون هي البداية للثانية ومتقدمة عليها. ومن ثم تصبح هي الأساس الذي يقوم عليه المنهج الاستدلالى في المعرفة. ولذلك فهو يقول: «ومتى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلا بد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه، ما لا يحتاج حصوله إلى النظر فيكون ذلك المعلوم أصلاً، وسبباً للتفكر الذي يطلب به معلوماً آخر»[2].

ومن ناحية أخرى، فإن هذا يعنى: أنه يدخل في اعتباره أهمية التجربة في إفادة

(١) ابن تيمية، نقض تأسيس الجهمية جـ / ٢ ص ٤٨٥ — ٤٨٦، الرد على المنطقيين، ص / ٤٣٠، ٣٢٩.

(٢) مفصل الاعتقاد. ص ٣٩.

المعرفة، بالإضافة إلى النظر والاستدلال العقلي. كما يدخل في اعتباره كذلك أن يكون الدليل، مفيداً للعلم من ناحية، ودالا على موضوع السلوك من ناحية أخرى. ومن ثم يغدو الإلزام الخلقي، قائماً على أساس منهجي، وموضوعي .

ونتيجة لهذه النظرة المنهجية الموضوعية، تكون المعرفة ثابتة في قلب الإنسان واضحة لا تحتاج إلى دليل نظري، بل إنها تسلم بدورها إلى معارف أخرى تتبعها، وتكون من هذا النمط نفسه. وهكذا تتتابع المعارف بهذه الدرجة الواضحة المتميزة، والثابتة، ويتتابع معها الإحساس بالإلزام الخلقي تجاهها، فالعمل بموجبها. ثم تمتد بهذه الصورة سلسلة المعارف، ويواكبها الإلزام الخلقي بها لتشمل كافة النشاطات الإنسانية. الأمر الذي يغدو معه الإلزام الخلقي معبراً عن ديناميكية تتفاعل معها القوى الإنسانية المختلفة، مما يجعل للحياة معنى وقيمة. كما يدل على ذلك قوله تعالى: (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) (القيامة: ٣٦) وقوله: (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهو لا يفتنون) (العنكبوت: ٢).

ولذلك يقول: «فلا بد ــ وهذا يعني الوجوب بمعناه الخلقي ــ أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه مالا يحتاج حصوله إلى النظر»[١].

بيد أن ابن تيمية يستبعد من مجال المعرفة القائمة على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو البحث والنظر والاستدلال، يستبعد الذات الإلهية من أن تكون موضوعاً للتفكر. ولذلك فهو يرى أن التفكر يكون من مخلوقات الله. أما التذكر أو الذكر فيكون متعلقاً بالله ، لأنه سبحانه هو الحق المعلوم[٢]، كما جاء في الأثر: «تفكروا في المخلوق، ولا تفكروا في الخالق»[٣]. ذلك أن التفكير يصطنع أساليب متنوعة، كضرب الأمثال، والاسترشاد بالمقاييس، وغير ذلك. «وأما الخالق ــ جل جلاله ــ فليس له شبيه ولا نظير. فالتفكير الذي مبناه على القياس، ممتنع في حقه. وإنما هو معلوم بالفطرة. فيذكره العبد. وبما أخبر به عن نفسه يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة، لا تنال بمجرد التفكير والتقدير. أعنى من العلم به نفسه، فإنه الذي لا تفكير فيه»[٤]. فالتصور الإسلامي للألوهية: «يشهد

(١) مفصل الاعتقاد، ص ٣٩.
(٢) نفسه، ص ٣٩.
(٣) نفسه، ص ٤٠.
(٤) نفسه، ص ٤٠.

في جزم ويقين، بأن الله فوق المعايير، والأقيسة، والحدود، والموازين، والتصورات في ذاته الأقدس[1]».

ومعنى هذا: أن المعرفة المتصلة بالذات الإلهية ـــ عنده ـــ فطرية. كما أنها أشد عمقاً، وثباتاً...، وأجدى أثراً من تلك المعرفة العقلية. أو كما وصفها بأنها «أمور عظيمة لا تنال بمجرد التفكير والتقدير». ولكنها من ناحية أخرى تجد الدعم من المعرفة العقلية القائمة على التدبر لمعانى ما أخبر به، والتفكر في بديع صنعه كما ذكرنا. وبهذا يتفق ابن تيمية مع (كاريل) حين يذكر أن الحقيقة المستمدة من العلم تختلف اختلافاً تاماً عن تلك المستمدة من الإيمان. فالأخيرة أكثر عمقاً، ولا يمكن التشكيك فيها بالمجادلات. ولكن مما يدعو للغرابة، أن هذه الحقيقة «ليست غريبة على العلم»[2].

وبناء على هذه النظرة المزدوجة: يوفق بين منهج المتصوفة ومنهج المتكلمين في هذا الصدد. ويسلك طريقاً وسطاً بين هؤلاء، وأولئك. حيث يرى أن منهج المتصوفة يقوم على الأمر بملازمة الذكر للوصول إلى الحق. وهذا في رأيه منهج «حسن إذا ضموا إليه تدبر القرآن، والسنة واتباع ذلك»[3].

وأما المتكلمون، فإن كثيراً منهم يأمر بالتفكر والنظر، ويجعلون ذلك هو الطريق إلى معرفة الحق»[4]. وهذا النظر صحيح إذا كان في دليل وحق. وعلى هذا فكل من الطائفتين معها بعض الحق «لكن يحتاج إلى الحق الذي في الأخرى. ويجب تنزيه كل منهما عما دخل فيها من الباطل. وذلك كله باتباع ما جاء به المرسلون»[5]. وقد أشرنا إلى هذه القضية في البحث السابق. ولا يهمنا منها ـــ هنا ـــ سوى ما يتصل بفكرة المعرفة كأساس من أسس الإلزام الخلقي. ولكن هل المتكلمون كلهم متفقون على هذه الفكرة؟ أعنى حول طبيعة العلم الحاصل في القلب عن طريق النظر والاستدلال؟

---

(١) د. محمد كمال جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي ص ١٤٨، وانظر نفسه ص ١٤٩ ـــ ١٥٧.
(٢) الكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول. تعريب. شفيق أسعد فريد. مؤسسة المعارف، بيروت. بدون تاريخ. ص ١٤٤.
(٣) مفصل الاعتقاد، ص ٤٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٠.
(٥) نفسه، ص ٤٠.

الواقع ــ كما يذكر ــ أنهم مختلفون بصددها، ويشركهم في ذلك بعض الفلاسفة في المحيط الإسلامي:

فثمة من يرى أن العلم الحاصل بسبب النظر، هو على سبيل التولد. والمنكرون للتولد يقولون: إنه حاصل بفعل الله تعالى. والفلاسفة، يرون أنه حاصل «بطريق الفيض من العقل الفعال عند استعداد النفس لقبول الفيض»[1].

والقائلون بالتولد، قد أصابوا بعضاً من الحقيقة عندما أشاروا إلى تأثير قدرة الإنسان في حصول العلم. ولكنهم مخطئون في ادعائهم استقلال القدرة الإنسانية بذلك، حيث تناسوا الأسباب الأخرى التي يكون لها تأثيرها في حصول المعرفة، وذلك «مثل القوة التي في السهم، والقبول الذي في المحل. ولا ريب أن النظر هو بسبب. ولكن الشأن فيما به يتم حصول العلم»[2]. ومعنى هذا: أن تحقيق المعرفة إنما يكون بأسباب وعوامل متشابكة، منها ما يرجع إلى قدرة الإنسان، ومنها ما يرجع إلى شرائط، وأسباب خارجية مساعدة.

وأما القائلون بأن العلم إنما يحدث بفعل الله ــ فهذه الفكرة صحيحة في حد ذاتها وذلك «بناء على أن الله هو معلم كل علم. وخالق كل شيء. لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان لنفس السبب»[3]. أي إن هذا الرأى يتجاهل الأسباب المباشرة في حصول المعرفة، ويتعلق بأفكار عامة مقررة سلفاً، دون تحليل موضوعي، أو نظرية علمية.

وأما أسطورة «العقل الفعال»، التي نادى بها الفلاسفة، فقد نعتها ابن تيمية بحق، بأنها «من الخرافات التي لا دليل عليها»[4]. أما ما أشاروا إليه من تأثير بعض الأمور الروحانية، فإنه «صحيح في الجملة»[5]. ذلك أن الله سبحانه يدبر أمر السموات والأرض بملائكته التي هي السفراء في أمره»[6].

---

(١) مفصل الاعتقاد. ص ٣٤ قارن مثلاً، الفارابي، السياسات المدينة، ص ٤١، ٤٣، ابن سينا، النجاة. ص ١٦٧.

(٢) مفصل الاعتقاد، ص ٣٤.

(٣) نفسه، ص ٣٥.

(٤) نفسه، ص ٣٥.

(٥) نفسه، ص ٣٥.

(٦) نفسه، ص ٣٥.

بيد أننا نتساءل هنا عن حقيقة موقفه في هذه القضية، بعد أن فند تلك الآراء التي أشرنا إليها؟

ولتوضيح ذلك فإنه يمكن أن نلخصه على النحو التالي :

(أ) إن الناظر في الدليل، قد يصل إلى الحق، وقد لا يصل، مثل المترائى للهلال. فإنه قد يراه، وقد لا يراه. كذلك الحال فيمن عمى قلبه عن إدراك الحقيقة[1].

(ب) والناظر لابد له من موضوع ينظر فيه. والنظر في هذا الموضوع المتصور، المطلوب حكمه لا يفيد العلم يقينا، ذلك أنه قد تخطر له بعض الشبهات إبّان النظر يحسبها أدلة صحيحة، لفرط تشوفه إلى معرفة «حكم تلك المسألة، وتصديق ذلك التصور»[2]. وبالتالي فإنه لا يصل إلى الحق ولا يعرفه فيها، نتيجة لتلك الشبهات التي حالت دون الوصول إلى الحقيقة بسبب تسرعه في الوصول إليها.

(جـ) ومن مخاطر النظر كذلك: أنه قد يكون في دليل مضل. والناظر يعتقد أنه على صواب، بأن تكون في بعض عناصر الدليل أو مقدماته فساد، أو يكون التأليف بينها غير صحيح. «فإنه يصير في القلب بذلك اعتقاد فاسد، وهو غالب شبهات أهل الباطل»[3].

(د) ويضاف إلى ذلك: أن الإنسان قد يقع في حيرة من أمره، عندما يتصدى لقضية معينة، أو مسألة معينة «لطلب حكمها والتصديق بالحق فيها»[4]. لأنه قد تتراءى له بعض الأفكار على أنها صدق، وحق فيقبلها بينما هي في حقيقة الأمر عكس ذلك تماماً. وقد يحدث العكس أيضاً. كما أنه قد يصيب الحقيقة في بعض الأحيان.

(هـ) والمخرج من هذه المحاذير: هو النظر في الدليل الهادي، الذي يسلم من معارضات الشيطان، ويحقق العلم والهدى. وعلى هذا، فإن النظر الذي يفيد العلم حقيقة هو «ما كان في دليل هاد. والدليل الهادى — على

---

(١) نفسه، ص ٣٧.

(٢) مفصل الاعتقاد، ص ٣٦.

(٣) نفسه، ص ٣٦.

(٤) نفسه، ص ٣٧.

العموم والإطلاق ـــ هو كتاب الله، وسنة نبيه»[1]. وقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة، حيث أرشد إلى أن الناظر في الأدلة المطلقة دون أن يكون ثمة مطلوب أو موضوع محدد، عليه أن يرجع إلى القرآن. قال تعالى: (قد جاءكم من الله نور، وكتاب مبين. يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم) (المائدة: ١٥ ـــ ١٦) وقال تعالى: (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا، ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا، وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم. صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور) (الشورى: ٥٣ ـــ ٥٤).

(و) على أن النظر في الدليل الهادي ـــ أي القرآن ـــ بصدد القضايا العامة غير المحددة، يحتاج أيضاً إلى ضمانات، حتى يسلم من الزلل. ومن ثم فلابد للناظر فيه من شيئين هما: أن «يضع الكلم مواضعه، ويفهم مقصود الدليل»[2]. ومن ثم تتحقق الهداية الفعلية به. أما إذا لم يتحقق هذان الأمران، أو إحداهما كأن لا يفهم مقصود الدليل، «أو يحرف الكلم عن مواضعه»[3]، فإنه سوف يضل به.

ومعنى هذا: أنه لابد من توفير الإرادة الحرة والخيرة، مع توفر الاستعداد النفسي والوجداني، في صورتهما النقية الصافية، بالإضافة إلى الفكر الواعي المستنير كي يحقق النظر في الدليل الهادي نتائجه المرجوة من العلم أو المعرفة الصحيحة. وعلى هذا: «فإن القلب إذا كان رقيقاً لينا كان قبوله للعلم سهلاً يسيراً، ورسخ فيه وأثر»[4]. ولكن «لابد مع ذلك أن يكون زكياً صافياً سليماً، حتى يزكو فيه العلم، ويثمر ثمراً طيباً»[5].

وعلى العكس من ذلك، فإن القلب إذا كان قاسياً غليظاً، يكون قبوله للعلم

---

(١) نفسه، ص ٣٦.
(٢) مفصل الاعتقاد، ص ٣٧.
(٣) نفسه، ص ٣٧.
(٤) الفتاوى الكبرى مج / ١ ص ٢٨٠.
(٥) نفسه، ص ٢٨٠.

صعباً وعسيراً، على أنه إن قبله، مع ما فيه من «كدر وخبث»[1] فإنه يفسد العلم «وكان كالدغل في المزدرع إن لم يمنع الحب من أن ينبت منعه من أن يزكو ويطيب»[2].

وآية الفرق بين هذا وذاك، هو تمكن تلك المعرفة، وثباتها، والالتزام الخلقي بها، فتتحول إلى منهج سلوكي يتطابق فيه باطن الإنسان وظاهره. ولذلك فهو يرى أن صلاح القلب الحقيقي في «أن يعقل الأشياء»[3]، لا في أن يعلمها فقط. لأن ثمة بونا شاسعا بين الإثنين، «فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلا له، بل غافلاً عنه، ملغياً له»[4].

فالذي يعقل الشيء، هو الذي يعيه ويثبته في قلبه، بعد أن يقيده، ويضبطه، «فيكون وقت الحاجة إليه غنياً. فيطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره»[5].

ومعنى هذا: أن العلم الذي يراه أساساً من أسس الإلزام الخلقي، لابد أن يكون مرتكزاً على الوعي التام الكامل، والإحاطة الدقيقة الشاملة بعناصر الموضوع. والإحساس الوجداني والنفسي بالاطمئنان إليه، والثقة فيه. ثم يتمثل بعد ذلك في المسلك الخلقي المستنير بالعلم. ومن ثم يصبح الإنسان غنياً بهذا العلم، ويطابق قوله عمله، وباطنه ظاهره.

ومعنى هذا أيضاً: أن هذه المعرفة الذوقية الوجدانية بعناصر العمل الخلقي لها أثرها في الثقة والاطمئنان القلبي تجاه سلامة ذلك العمل، الأمر الذي يؤدي إلى الالتزام الأدبي به، ومن ثم فلا يحتاج الإنسان مع تلك المعرفة إلى دليل عقلي ليثبتها. حيث إنه يدرك بنفسه درجة وضوحها، وتميزها، وثباتها. ومن ثم فإننا «لا نحتج على منكر العلم، إلا بوجود نفوسنا عالمة»[6]. أي باليقين القلبى، والمعرفة الباطنية. ومن ناحية أخرى، «فإنه لا يجوز أن يستدل الإنسان على كونه عالماً

---

(١) نفسه، ص ٢٨٠.
(٢) نفسه، ص ٢٨٠.
(٣) نفسه، ص ٢٧٧.
(٤) نفسه، ص ٢٧٧.
(٥) الفتاوى الكبرى مج / ١ ص ٢٧٧.
(٦) مفصل الاعتقاد، ص ٣٠.

بدليل، فإن علمه بمقدمات ذلك الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالمة بها. فلو احتاج علمه بكونه عالماً إلى دليل، أفضى إلى الدور أو التسلسل»[1].

أما إذا كان موضوع النظر محدداً، ومعيناً فإن الناظر ــ كما يذكر ــ يكون في حاجة إلى أمرين، يسلمان إلى الالتزام الخلقي بما يسفر عنه ذلك النظر. وهما النظر في الدليل الهادي، ثم الرغبة الصادقة في الاهتداء. والانتفاع فعلاً. ولذا فإن الضمانات التي تسلم من الزلل، وتقى من انحراف النظرة في هذا المجال، وعند النظر في الدليل الهادي، هو التجرد من أية أحكام مسبقة، أو مؤثرات شخصية، أو نفسية، أو عاطفية يكون لها تأثيرها السلبي في تحصيل المعرفة، أو الوصول إلى الحقيقة. هذا بالإضافة إلى الحضور القلبي. ولتحقيق ذلك فإن على الإنسان أن يذكر ربه. وبذكر الله تكون المعرفة أتم، وأكمل كما يكون موضوعية إلى أقصى حد ممكن. ويكون ذلك دليلاً على تحقق الرغبة الصادقة، والإرادة الخيرة الجازمة، تجاه معرفة الحقيقة[2].

وهذه الضمانات التي أشرنا إليها، إنما تتفق مع الحقيقة البشرية، والطبيعة الإنسانية. فالإنسان في حقيقة الأمر «مفتقر إلى ما يسأله من العلم والهدى»[3]. وبذكر الله، والافتقار إليه «يهديه الله ويدله»[4]. ومن ثم فإن هذه الهداية الإلهية تعتبر ضرورية، بل تعد من أهم الحاجات الملحة للطبيعة البشرية. فالإنسان قد يعرض له ــ كما بينا ــ الغلط أو الانحراف. فيجب التفريق ــ إذن ــ بين جزم العلم أو يقينه، وجزم الهوى، أو يقينه. ومرد ذلك اليقين، الفطرى الصادق، «فالجازم بعلم يجد من نفسه، أنه عالم. والجازم بغير علم يجد من نفسه، أنه غير عالم. بما جزم به»[5].

وعلى هذا: فإن الاسباب التي تحول بين الإنسان، وبين أن يجزم بعلم، وتؤثر بالتالي على حسه الباطن، أو الظاهر، كما تؤثر على عقله «بمنزلة المرض العارض لحركة البدن، والنفس. والأصل هو الصحة في الإدراك، وفي الحركة، فإن الله خلق عباده على الفطرة»[6].

---

(١) مفصل الاعتقاد، ص ٣١.
(٢) نفسه، ص ٣٨.
(٣) ،(٤) نفسه، ص ٣٩.
(٥) نفسه، ص ٢٩.
(٦) نفسه، ص ٣٠ وانظر ص ٢٤٥، ٢٤٦.

فالطبيعة الفطرية إذن تقضي بسلامة العقل، والفكر، والحس، والوجدان، وأما الانحراف في هذه المجالات، ووسائلها، فله أسبابه الخاصة، ولهذا: فهي حالات عارضة، وليست أصيلة في النفس الإنسانية ـــ على عكس ما يرى بعض الفلاسفة ـــ وعلى الإنسان أن يتخلص منها، فإذا ما فعل ذلك «وحاسب نفسه على ما يجزم به، وجد أكثر الناس الذين يجزمون بمالا يجزم به، إنما جزمهم لنوع من الهوى»[1]. كما قال تعالى: (وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم) (الأنعام: ١١٩).

ويوضح ابن تيمية عمق تلك المعرفة الفطرية، التي تقوم على سلامة، ونقاء القوى والمدارك الإنسانية، فيذكر أن «القلوب تحس بما يتنزل إليها من العلوم التي هي طعامها وشرابها»[2]. أي إن ما يصدر عن هذا العلم من ضروب السلوك، إنما يدل على طبيعة النفس، ووجدانها، كما يدلنا على نمط التفكير الذي يدور في داخلها، وعلى البواعث التي تكمن وراء هذا السلوك أو ذاك. كما سنبين فيما بعد إن شاء الله.

ومن ثم فإن «حصول العلم في القلب» يكون «كحصول الطعام في الجسم[3]». أي إن العلم لابد أن يكون نافعاً، وصالحاً، وملائماً بالنسبة لموضوعه، ولصاحبه، تماماً كالطعام الذي يتغذى به الجسم، وإلا كان ضرره، وفساده أظهر من أن يخفى على أحد.

فإذا ما تحققت المعرفة على هذا النحو الذوقي الوجداني، الواضح المتميز المفيد، والذي يحس به الإنسان، ويطمئن إليه، فليس من المقبول خلقياً أن يرفض بعض الناس ما يخبر به الآخرون، مما يجدونه في نفوسهم من هذا العلم، دون أن تكون ثمة حجة مقبولة. «فإن عدم وجودهم من نفوسهم ذلك لا يقتضي أن الناس لم يجدوا ذلك»[4]. وبصفة خاصة «إذا كان المخبرون يخبرون عن اليقين الذي في أنفسهم»[5].

---

(١) ، (٢) نفسه، ص ٣٠، ص ٤١.
(٣) مفصل الاعتقاد، ص ٤١.
(٤) نفسه، ص ٤٣.
(٥) نفسه، ص ٤٣.

ولكن، هل تصل المعرفة بتلك الوسائل والشرائط إلى درجة السمو، والهداية التامة التي يكفي معها أن يكون الإلزام الخلقي ــ في التصور الإسلامي ــ قد استوفى كل شرائطه، ومقوماته؟

ولكي نجيب على هذا التساؤل ــ من واقع تصور ابن تيمية ــ فإنه يكون من المفيد أن نشير إلى مايلي:

يرى ابن تيمية: «أن العلوم والأعمال نوعان»(١) ونلاحظ أنه هنا يربط بين المعرفة، والإلزام الخلقي في صورته السلوكية. وهذان النوعان هما:

١ ــ العلوم العقلية أو بعبارة أخرى المعارف العقلية، وهذه تشمل الرياضيات، والعلوم التجريبية، والعلوم الفلسفية. وتشمل كذلك تلك المعارف التي تكتسب عن طريق الخبرة والتجربة كالتجارة مثلاً. وهو يرى أن هذه المعارف تراث مشترك بين جميع البشر، أهل الملل منهم وغيرهم. بيد أنها لدى أهل الديانات أكمل وأكثر نفعاً.

ولذلك، فإن «علوم المنطق، والطبيعة، والهيئة وغير ذلك»(٢)، مما نقل عن متفلسفة الهند، واليونان، وفارس، والروم، عندما تناولها المسلمون فإنهم «هذبوها، ونقحوها لكمال عقولهم، وحسن ألسنتهم»(٣). ومن ثم فإنها غدت بجهودهم تلك «أتم، وأجمع وأبين وهذا يعرفه كل عاقل وفاضل»(٤).

ونلحظ في هذا الصدد أنه يشير إلى الربط بين تناول تلك العلوم، والمعارف التي أشار إليها من وجهة النظر الدينية كما فعل المسلمون، وبين الكمال، والتمام الذي أسفر عنه ذلك التناول. ونلحظ أيضاً: أنه ربط بين هذا الكمال والتمام، وبين النضج العقلي، الذي يكمن وراءه. وكأنه يريد أن يجعل للفكر الديني، والإرشاد الديني، والتوجيه الديني اليد الطولى في تحقيق ذلك النضج العلمي، والفكري، وهو ما لم يكن متوفراً لدى حكماء الهند، وفارس، والروم.

---

(١) نفسه، ص ٢١٠.

(٢) مفصل الاعتقاد، ص ٢١٠.

(٣) ، (٤) نفسه، ص ٢١٠/٢١١.

٢ ــ العلوم الإلهية، وعلوم الديانات، وهذه العلوم لا تعلم بمجرد العقل، ومن ثم فإنها مختصة بأهل الملل. ولكن «منها ما يمكن أن يقام عليه أدلة عقلية»[١] كما ــ أن الرسل قد «هدوا الخلق وأرشدوهم إلى دلالة العقول عليها»[٢]. وفي سبيل ذلك فإنهم قد اصطنعوا الوسائل، والأدلة العقلية عليها. ولذلك فإن هذه العلوم، أو المعارف العقلية يعلم بها «صحة ما جاء به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم وبطلان قول من خالفهم»[٣].

ومن ناحية أخرى: فإن من هذه العلوم الإلهية، مالا يعرف إلا بإخبار الرسل. وهذه المعرفة يستدل على صدقها بالمعرفة القلبية الوجدانية، والذوقية بالإضافة إلى الأدلة العقلية. وإن من ينكر مثل تلك المعرفة الذوقية يكون إنكاره هذا غير مقبول خلقياً؛ لا بالمقاييس العقلية، ولا بالمقاييس الوجدانية. وهو يقرر ما يلي:

(أ) إن ما أخبر به الفلاسفة الطبيعيون، من إثبات العالم الحسى، فقط، ورفض أو نفى أن يكون ثمة عالم عقلى، يعتبر بعيداً عن مجال المعرفة الحقيقة، لأنه ليس في متناول العقل البشري. ومن ثم جاءت معرفتهم في هذا الصدد غير صحيحة.

(ب) والأمر كذلك فيما ذكره الفلاسفة الإلهيون بصدد إثبات العالم العقلي في معرض ردهم على الفلاسفة الطبيعيين. ومن ثم فإن ما يزعمه ابن سينا ومن سلك سبيله، من أن الفلاسفة الإلهيين «يثبتون العالم العقلي، ويردون على الطبيعيين ــ من الفلاسفة الذين لا يثبتون إلا العالم الحسى. ويدعون ــ الفلاسفة الإلهيون ــ أن العالم العقلى الذي يثبتونه، هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا بالإيمان به؛ مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة»[٤]، يعتبر غير صحيح أيضاً. ذلك، أن الأمر ليس كذلك ــ كما يذكر ــ. فإن العالم العقلي هذا لا وجود له إلا في أذهان الفلاسفة. وبالتالي فليس له وجود فعلى[٥].

---

(١) مفصل الاعتقاد، ص٢١١.

(٢) نفسه، ص ٢١١.

(٣) نفسه، ص ٢١١.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٣٠٧.

(٥) نفسه، ص ٣٠٧، ٣٠٨.

(جـ) ومن ناحية أخرى: فإن المعرفة الغيبية التي أخبر بها الرسل، هي حقائق ثابتة فعلاً، بل هي أكمل، وأعظم مما يشاهد في العالم الحسي، ومن ثم فهى أمور «محسوسة تشاهد وتحس، ولكن بعد الموت، وفي الدار الآخرة. ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك»[1]. وعلى أساس إخبار الرسل بها تكون ملزمة خلقياً، لأنها حقائق قائمة بالفعل، ولكنها متصلة بعالم الغيب الذي لا تخضع معاييره لمعايير عالمنا الحسى المشاهد. فهذه المعارف الغيبية لا يمكن لأحد غير الرسل الإخبار بها، وشعورنا تجاهها بالإلتزام الأدبى يبدو فيما ترشد إليه، مما ينبغى أن يكون عليه سلوكنا الخلقي في العالم الحسى. وعلى أساس هذا السلوك، فسوف يتحدد موقفنا من تلك الحقائق الغيبية.

وبعد هذه الملاحظات التي أشرنا إليها، يمكن الإجابة على ذلك التساؤل الذي طرحناه، بصدد كمال المعرفة التي تصدر عن الوسائل التي أشرنا إليها، والتي قلنا إن منها ما يتصل بالإنسان وقواه العقلية، والنفسية، والحسية. ومنها ما يتصل بموضوع السلوك ذاته.

الهداية الدينية العامة :

ولقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى ضرورة الهداية الدينية كحاجة طبيعية، وضرورية، تتفق مع الطبيعة الإنسانية، والبشرية. تلك الطبيعة التي قد تخفى عنها الحقائق، فلا تتوصل إليها دوماً. والآن نزيد هذه الفكرة إيضاحاً من واقع تصور ابن تيمية.

وبيان ذلك: أن الإنسان يعلم بمقتضى الفطرة حاجته، وفقره إلى ربه، كما أنه بحكم هذه الفطرة يذل لمن افتقر إليه. بيد أن هذا العلم الفطرى لا يكفى وحده، وإنما لابد من أن يعلم ما يحقق له مصلحته، ويحقق له بلوغ كماله الإنساني، سواء أكان ذلك من جهة العلوم والمعارف، أم من جهة الأعمال والسلوك. والمجال الوحيد الذي يحقق له ذلك، أو بعبارة أخرى: إن القاعدة التي ينطلق منها لتحقيق ذلك، هي عبادة الله. ومن أجل ذلك كانت العبادة، هي الغاية التي خلق من أجلها الإنسان[2].

(١) نفسه، ص ٣٠٩ انظر ص ٣١٠.

(٢) التفسير جـ / ١ (مج / ١٤ — فتاوى الرياط) ص ٤٢.

ومن ناحية أخرى: فإنه يرى أن الإنسان «فقير ــ إلى ربه ــ في أن يعلم ما يصلحه، وما هو الذي يقصده، ويريده، وهذا هو الأمر والنهى والشريعة»[1]. ومعنى هذا أنه يقرر الحقائق التالية:

أولاً: إن الإنسان قاصر علمياً عن معرفة ما يصلحه، وأن المعرفة البشرية مهما بلغت لا ترقى إلى معرفة المصلحة الحقيقية الخالصة، في جميع الحالات.

ثانياً: ولا يكفي ــ أيضاً ــ في تحقيق تلك المصلحة، دور الإرادة مهما كانت خيرة، أو الدوافع مهما كانت سامية، لما في المعرفة بطبيعة العمل وعواقبه من قصور.

ثالثاً: إن الأوامر والنواهي الإلهية إنما كانت تلبية لسد هذا الفراغ الحقيقي والطبيعي والذاتي، وهو العجز في وسائل المعرفة، ومجالاتها بما يحقق المصلحة. ومن ثم تصبح خلقية في الدرجة الأولى، من حيث طبيعتها، ودوافعها، وغاياتها، إذ إنها تدل الإنسان، وتعرفه بما يصل به إلى كماله.

رابعاً: وإن هذه المعرفة المتمثلة في الأوامر والنواهي تعتبر ضرورية للإلزام الخلقي، ذلك أنه مع هذا العجز الذاتي، والبشرى في وسائل المعرفة، وفي قدرتها البشرية، يكون الإلزام الخلقي بتلك الأوامر، والنواهي ناقصاً. بل إن المعنى الخلقي للإلزام ــ والحالة هذه ــ يكون غير متحقق.

ومعنى ذلك كله في النهاية أن هذه المعرفة الدينية تعد ضرورة حيوية اقتضها الحاجة البشرية الملحة، لتلبي متطلبات الإنسان في مجال المعرفة الدينية والخلقية معاً.

ومن أجل ذلك، كانت رسالات الأنبياء ضرورة لا غناء عنها لتكميل المعرفة العقلية، والفطرية. ولتحقيق ذلك فإنهم جاءوا بالأدلة العقلية والخبرية التي تعرفهم بما «يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم»[2] كما أشرنا من قبل.

ولكن كيف تكون وسائل المعرفة البشرية، وقدراتها قاصرة الأمر الذي اقتضى

---

(١) نفسه، ص ٣٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤، وانظر ص ٣٨٣.

معه إرسال الرسل؟ وما هي المصلحة التي يعول عليها إذا كانت الرغبات والحاجات متفاوتة؟

وفي الإجابة على هذا يذكر؛ أن الإنسان إذا ما «قضيت حاجته التي طلبها، وأرادها، ولم تكن مصلحة له، كان ذلك ضرراً عليه وإن كان في الحال له فيه لذة ومنفعة. فالاعتبار بالمنفعة الخالصة أو الراجحة. وهذا قد عرّفه الله عباده برسله وكتبه»[1]. ومن ثم كان دور الرسل تعليمياً، وإرشادياً، كما تناول جوانب تربية الإرادة، وزكاة النفس، وخيرية الغايات، وسمو الوسائل، كما بصروا الناس بأنهم إن تجنبوا تلك الهداية خسروا وضلوا، «وكان ما أوتوه من قوة، ومعرفة، وجاه، ومال وغير ذلك ــ وإن كانوا فيه فقراء إلى الله مستعينين به عليه، مقرين بربوبيته ــ فإنه ضرر عليهم ولهم بئس المصير»[2].

ومعنى هذا: ١ ــ أنه يرى أن المقاييس البشرية في اعتبار المصلحة خادعة غالباً، فقد يبدو للإنسان أن شيئاً ما، فيه منفعة أو لذة، بينما تتكشف الوقائع فيما بعد عن ضرره المؤكد، ومن ثم فإن تلك المنفعة أو اللذة الظاهرة لا تعدو أن تكون حالة وقتية بل خيالا ووهماً.

٢ ــ إن الاعتبار الحقيقي فيما يتصل بحاجات الإنسان، هو تحقيق ما فيه مصلحة خالصة له، أو ما كان جانب هذه المصلحة الخالصة فيه هو الراجح، وذلك لا يتيسر مع الاعتماد على الوسائل الخادعة.

٣ ــ وسبب ذلك: أن تحقيق المصلحة الخالصة إنما يتصل بمجالات غيبية، تعتبر بالنسبة للتصور البشري، ضروبا من التوقعات والاحتمالات، والفروض، التي قد تصبح أبعد ما تكون عن التحقيق. من ثم تظل الحقيقة غير معروفة تماماً، ويظل الإنسان عاجزاً واقعياً، ونفسياً عن اتخاذ الموقف المطابق للحقيقة مطابقة تامة، بل حتى المقارب لها مقاربة كبيرة.

٤ ــ من أجل هذا أرسل: الله الرسل، فهم وحدهم الذين تتوفر لديهم المعرفة الحقيقية بوقائع، وحقائق ذلك العالم الغيبي ــ كما أشرنا ــ ولذا فإن تعاليمهم

---

(١) ، (٢) التفسير / ١ (مج / ١٤ ــ فتاوى) ص ٣٥.

وحدهم ــ دون غيرهم ــ وإرشادهم وتبصيرهم أمراً ونهياً تصبح ــ دون غيرها ــ هي الفيصل بين الحقيقة والخيال، فما أمروا به فهو الحق، ومانهوا عنه فهو الشر. ومن هنا، وبسبب هذه الهداية الحقيقة يكون الإلزام الخلقي أمراً طبيعياً ونتيجة منطقية.

٥ ــ وهذا يعنى من ناحية أخرى؛ أن من اتبع منهج الرسل، يعتبر متبعاً للحقائق المعقولة، وسالكاً المسلك الصحيح، وبالتالي فلابد أن تكون عاقبة مسلكه خيرة ومحققة لسعادته التي ينشدها.

والأمر بالعكس بالنسبة لهؤلاء الذين بعدوا عن تعاليم الرسل، ورفضوا مناهجهم، فهم قد رفضوا الحقائق الواقعية، وبالتالي تركوا المنهج الملائم لها. وهذا يعنى: أنهم لم يسلكوا السبيل الصحيح للوصول إلى غايتهم. ومن ثم فإن ما بأيديهم من «قوة، ومعرفة، وجاه، ومال وغير ذلك» يصبح ضرراً عليهم، بل يكون هو سبيل سوء مصيرهم.

والواقع أن ابن تيمية فيما أشار إليه، كأنما كان يتحدث عن أزمة عصرنا الحقيقية، تلك الأزمة التي وصفها عدد لا بأس به من رواد الفكر، والعلم والسياسة، بأنها أزمة خلقية في الدرجة الأولى، حيث إن نتاج العصر من القوة المادية في الصناعات وفي غيرها، بالإضافة إلى الوفرة المالية المتكدسة، كل هذا مع الانصراف عن منهج الرسل، والخروج عليه، والإعراض عن تبصيرهم، والاستخفاف بتحذيرهم باسم العلمانية، كان حصاده دمار الأخلاق، ومسخ القيم، وقتل الإنسان نفسه مادياً، وروحياً، ومعنوياً . كما نرى ونسمع.

ولذلك يقرر أن المعرفة التي يأتي بها الأنبياء، هي السبيل الوحيد لإصلاح الإنسان وعلاجه نفسياً. وهو علاج خاص بالنفس الإنسانية. على طول مسار التاريخ البشري. ومن ثم فإن آيات القرآن تدل على أن ما يأمر به الرسول هو المناسب للقلوب، المصلح لفسادها. لأنه «معروف في نفسه، تعرفه القلوب»[1]. ومن ثم فإن «ما يأمر به الرسول مختص. وما نهى عنه مختص بأنه منكر محذور. وما يحله مختص بأنه طيب وما يحرمه مختص بأنه خبيث. ومثل هذا كثير في القرآن، وغيره من الكتب كالتوراة والإنجيل، والزبور»[2].

---

(١) ، (٢) التفسير جـ / ١ (مج / ١٤ ــ فتاوى الرياض)، ص ١٩٣.

وثمة جانب آخر يتصل بهذه المعرفة، أو الهداية التي يأتي بها الرسل، ذلك هو حاجة الإنسان المستمرة إليها، ومن ثم فعليه أن يسأل ربه أن يزوده بها دائماً، حتى يصل إلى الحقيقة التي تتلاءم مع كل نمط من أنماط السلوك الذي يصدر عنه، تجاه أي موقف من المواقف، وبذلك يكون هذا السلوك صدى للإحساس بالإلزام الخلقي.

ومن أجل هذا، يرد على من يزعم أن الإنسان قد هدى فعلا، وبالتالي فلا ضرورة لأن يسأل ربه أن يمده بالهداية تجاه هذا الموقف، أو ذاك — يرد بأن الإنسان فعلا قد حصل له هدى مجمل «ولكن هذا لا يغنيه إن لم يحصل له هدى مفصل في كل ما يأتيه، وما يذره من الجزئيات التي يحار فيها أكثر عقول الخلق، ويغلب الهوى، والشهوات أكثر عقولهم لغلبة الشهوات، والشبهات عليها»[1].

ومعنى هذا: أن الاعتماد على الأحكام العقلية، وقوى الإدراك المختلفة لدى الإنسان فقط ليس مأمون العواقب، حتى وإن كانت هناك هداية عامة، تتمثل فيما يصل إليه الإنسان بفطرته من معارف، ذلك أن ثمة عوامل، ودوافع نفسية وغير نفسية تلعب دورها في توجيه هذه المعارف، وبالتالي يكون لها تأثيرها في الحكم العقلي الصادر عنها، كالأهواء والشبهات، والشهوات، التي يكون لها — غالباً — السيطرة على الأحكام العقلية.

ونتيجة لذلك — بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من قصور وسائل المعفرفة البشرية — فإن العقول قد تحار في تحديد السلوك الأمثل، والأصلح، كما قد تضل في التوصل إلى الحقيقة. الأمر الذي يعنى أن كل جوانب الحقيقة لم تتضح بعد، وبالتالي فإن المعرفة المترتبة على مثل هذه الحالة تبدو معرفة ناقصة، وهو ما يجعل المعنى الخلقى للإلزام غير مكتمل الجوانب. ولهذا تكون الهداية الإلهية بمثابة المنقذ والمخلّص الذي ينتشل العقل من دوامة الحيرة، ومخاطر الضلال.

ولكن كيف تتحقق تلك الهداية، أو المعرفة التي تأخذ بيد الإنسان إلى أن يختار الأصلح؟

---

(١) التفسير جـ/ ١، ص ٣٨.

إن وسيلة تحقق الهداية على النحو الذي أشرنا إليه يتطلب من الإنسان أن يفعل في كل وقت «ما أمر به في ذلك الوقت من علم، وعمل، ولا يفعل ما نهي عنه»[1] ويضاف إلى ذلك أنه لابد من أن «يحصل له إرادة جازمة لفعل المأمور، وكراهة جازمة لترك المحظور»[2].

ونفهم مما سبق، أن يشترط في المجال الديني كذلك أن تكون عناصر الإلزام قائمة على:

(أ) المعرفة الخلقية التامة في ضوء التوجيه الإلهي بموضوع السلوك، بمعنى أنه لابد أن تكون المعرفة وفق المبادىء الدينية، التي توجه إلى نقاء المقاصد، وخيرية الدوافع، مع التزام بقية المبادىء الإساسية في مجال الأخلاق.

(ب) ويضاف إلى هذا: دور الإرادة الخيرة، التي تتوجه في جانبها الإيجابي نحو التعلق بما أمر به الله. ذلك الأمر الذي يسير دائماً وأبداً مواكباً للخيرية. كما تتوجه في جانبها السلبي نحو النفور الحقيقي، والطبيعي مما نهى الله عنه ذلك النهى الذي يسير دائماً وأبداً في الاتجاه المقابل للشر[3].

(جـ) وبعد ذلك يأتي دور العمل الخلقي النبيل، الذي يتحرى فيه صاحبه البعد التام عما نهى الله عنه، أي أن يتحرر من أي عنصر، أو سلوك يعتبر مخالفاً للخلقية.

(د) ثم إن العمل يستلزم القدرة ثم الحرية. هذا هو الذي ينص عليه ابن تيمية دائماً حيث يقول: «فمن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة، تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم، والعمل، فمن كان عاجزاً عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها...»[4].

---

(١) التفسير جـ / ١ ص ٣٧.

(٢) نفسه، ص ٣٨.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ــ تحقيق رشيد رضا ــ مصر. مطبعة المنار ١٣٤٩هـ جـ / ٣، ص ٣٢.

(٤) مج /٢١ ــ فتاوى الرياض، ص / ٦٣٤ وانظر مج / ٧ ــ فتاوى الرياض ص ٤٢٧، مج / ١١ ــ أيضاً ــ ص ٦٧٥.

ومن ناحية أخرى فإن تلك المعرفة، وما يتبعها، لا تأتي للإنسان دفعة واحدة، تكفيه طوال حياته، ذلك أن كل موقف جزئي له عناصره المتعددة، وشرائطه المختلفة، التي تدخل في الحسبان لدى اتخاذ أو اختيار السلوك الخلقي الملائم. ولذلك كان الإنسان محتاجاً في كل وقت «إلى أن يجعل الله في قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدى به في ذلك إلى الصراط المستقيم»[1].

ومعنى هذا: أن سؤال الإنسان ربه الهداية، أو بمعنى آخر طلبه الوقوف أو الدلالة على المعرفة الصحيحة ليس محدداً بوقت معين، أو مكان معين. كما أنه ليس مرتبطاً بحدث يقع مرة واحدة في العمر وكفى. فإذا أضفنا إلى ذلك ماسبقت الإشارة إليه، من أن المعرفة العقلية، والحسية في حدود الامكانات البشرية غير كافية في تبيان جميع عناصر الحقيقة لدى المواقف السلوكية المختلفة، مهما كانت مغالية في تحرى الدقة والموضوعية ــ إذا فعلنا ذلك تبين لنا أن المعرفة، أو الهداية الإلهية تعتبر ــ في الدرجة الأولى ــ وسيلة فعالة وجوهرية في تبيان الحقائق، والكشف عنها، والتبصير بها بطريقة موضوعية تدفع إلى الالتزام الخلقي بهذا العمل أو ذاك، ولا سيما إذا صاحب ذلك كله المعرفة القلبية، التي تعنى أن ثمة عمقاً نفسياً لتلك المعرفة.

الهداية الدينية الخاصة :

تحدثنا فيما مضى عن الهداية الدينية العامة، بيد أنه يشير كذلك إلى نوع من الهداية الخاصة، أو المعرفة الخاصة التي يمد الله بها المؤمنين، حيث «بين لهم هداهم بإرسال الرسل، وأنزل الكتب، وأعانهم على اتباع ذلك علماً وعملاً»[2].

ومعنى هذا: أنه يذكر أن هناك إعانة، بالإضافة إلى الهداية بيد أن هذا خاص بالمؤمنين، بالإضافة إلى ما منّ به «عليهم وعلى سائر الخلق، بأن خلقهم، ورزقهم، وعافاهم، ومنّ على أكثر الخلق بأن عرفّهم ربوبيته لهم، وحاجتهم إليه، وأعطاهم سؤلهم، وأجاب دعاءهم»[3].

(١) فتاوى الرياض، التفسير جـ/ ١ ص ٣٨.
(٢) نفسه، ص ٣٦.
(٣) نفسه، جـ/ ١ ص ٣٦.

وعلى هذا فهو يقرر ما يلي :

١ ــ إن الله يسر للمؤمنين سبل الهداية بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، فالرسل قدوة، والكتب منهج. وبذلك تتضافر وسائل التبصير أو الهداية، وتبرز مقوماتها بوضوح، ذلك أن الرسل ــ على هذا ــ يمثلون النماذج البشرية التي تلتزم بالمنهج الديني، نظراً وتطبيقاً، أي: معرفة والتزاماً بمقتضياتها. والمؤمنون يدركون هذه الحقيقة ويتمثلونها في سلوكهم، كما سنبين بعد قليل.

ويضاف إلى ذلك، أن الكتب تمثل التعاليم، والمناهج الدالة على الحقائق التي لا يتيسر لهم معرفتها بوسائلهم الخاصة، أو بقدراتهم المحدودة، مهما بلغت درجة شفافيتها ــ كما أشرنا ــ ومن ثم فإنه مع وجود النموذج والمنهج، تكون المعرفة حقيقة واقعية لها متطلباتها، ومسئولياتها معاً[1].

وفي ضوء هذه الفكرة لديه، يقرر أن العلم الديني، أو المعرفة الدينية المستمدة من القرآن لها ضوابطها الموضوعية، التي تتسم بالشمول والإحاطة من ناحية، ثم الدقة والحيدة، والصدق من ناحية أخرى. يقول: «فالكلم التي في القرآن جامعة محيطة، كلية عامة لما كان متفرقاً منتشراً في كلام غيره. ثم إنه يسمى كل شيء بما يدل على صفته المناسبة للحكم المذكور، وما يبين وجه دلالته»[2].

٢ ــ وأيضاً: فإن الله أمد المؤمنين بالعلم، ودلهم على العمل، أي: بصرهم بطرائق التطبيق بعد أن زودهم بحقائق النظريات، وبذلك يكون الإلزام أتم، والمسئولية أوقع.

٣ ــ ولا يقتصر الأمر على هذا فقط، بل إن الوسائل المادية الأخرى وكذلك المعنوية، من الرزق، والعافية، وغيرها تعتبر أيضاً من وسائل الإعانة التي بها يبرز التزام المؤمن الخلقي في صورة متميزة، ذلك أن الناس كافة يشتركون في تلك الوسائل، ولكن المؤمن يتخذها وسائل إلى أن ينحو في تصوره، ومسلكه المنحى الذي جاءت به الكتب، ودلت عليه الرسل.

---

(١) انظر مج / ١٦ (التفسير جـ / ٣)، ص ١٤٤ ــ ١٤٩ (فتاوى الرياض).

(٢) مج / ٤ ــ فتاوى الرياض، ص ١٣٣.

٤ ــ ويضاف إلى ذلك أن المعرفة الفطرية ــ التي يشترك فيها كل الناس ــ بالإله الخالق، وبالحاجة إليه، تمثل بالنسبة للمؤمنين عاملاً له تأثيره في الإلتزام بمبادئه، وتعاليم وحيه. حيث إنه يتحقق لديهم معرفة عجزهم، وقصورهم. كما يعلمون أنه سبحانه يمد يد العون لهم في وقت الشدائد، ويهديهم عندما تحيط بهم ظلمات الحيرة، ويثبت قلوبهم عندما يستبد بهم القلق.

والأمر عكس ذلك بالنسب للكافرين. مما يدل على فساد في النفس، ولؤم في الطبع، وخبث في الفكر، ومن ثم فإن الصورة الخلقية للإلزام في هذا المجال لا وجود لها لديهم.

وبناء على ما تقدم، فإنه يرى أن مواقف الناس من حيث تحقيق المعرفة في صورتها الخلقية التي أشرنا إليها، أربعة أقسام :

١ ــ «قوم لم يعبدوه ــ سبحانه ــ ولم يستعينوه، وقد خلقهم ورزقهم، وعافاهم»[١].

٢ ــ «وقوم استعانوه فأعانهم ولم يعبدوه»[٢].

٣ ــ «وقوم طلبوا عبادته، وطاعته، ولم يستعينوه، ولم يتوكلوا عليه»[٣].

٤ ــ «وقوم عبدوه واستعانوه، فأعانهم على عبادته، وطاعته، وهؤلاء هم الذين آمنوا، وعملوا الصالحات»[٤].

ونلاحظ من خلال هذا التقسيم أنه يشير إلى ترابط عناصر الإلزام الخلقي على النحو الذي بيناه، وهي المعرفة، ثم الإرادة، ثم القدرة، ثم الحرية.

عرفنا ــ إذن ــ حتمية إرسال الرسل من وجهة النظر الخلقية. وأشرنا إلى علاقة ذلك بالإيمان، والهداية العامة، والخاصة. كما أوضحنا صلة ذلك أيضاً ــ بالقوى والإدراكات البشرية.

العلاقة بين هداية الرسل، وبين الإلزام الخلقي :

والآن نصل إلى جانب آخر يتصل بالمعرفة التي يأتي بها الرسل من حيث

(١) ، (٢) التفسير جـ/ ١ ص ٣٦.
(٣) التفسير جـ/ ١ ص ٣٦.
(٤) نفسه ، ص ٣٦.

ارتباطها بالإلزام الخلقي، وهو هل الإلزام في صورته الخلقية يتوقف على الهداية التي يمدنا بها الرسل؟

ولكي نجيب على هذا السؤال، فإننا نشير إلى ما ذكرناه في المبحث السابق، حيث لاحظنا أن ابن تيمية يفرق بين الإلزام الناتج عن المعرفة العقلية، أي قبل مجيء الرسالة. والإلزام الذي يأتي بعدها.

كما لاحظنا أنه يرى أن المعرفة العقلية وحدها ــ قبل مجيء الرسالة ــ لاسيما مع سلامة الفطرة، ونقائها، لها تأثيرها في الإلزام الخلقي. ومن ثم فإنها تكون مناط اللوم، والذم أو المدح. ولذلك فقد أشرنا إلى ما رد به على أولئك الذين يرون أن التوبة إنما تتوجه فقط إلى الواجبات الشرعية، دون العقلية، بأن الواجبات العقلية لها اعتبارها كذلك في المسئولية الخلقية، حيث لم يكن ثمة شرع يحتكم إليه. كما يدل على ذلك القرآن الكريم، والأحاديث النبوية[1].

بيد أننا نضيف هنا، أن المعرفة العقلية قبل مجيء الشرع، تعتبر أساساً من أسس الإلزام في صورته الخلقية، حيث إن العقل يدرك الحسن، والقبح ــ كما أسلفنا ــ وهذا مما يتفق مع طبيعته الفطرية.

أما الإلزام في صورته الدينية، التي تقوم على كل من المعرفة الدينية، والعقلية معاً، فلا تكون إلا بعد الإبلاغ، ولكن بشرط توفر القدرة، والحرية معاً[2]. ومن ثم فالمسؤولية الدينية والخلقية إنما تتبع ــ فقط ــ الإبلاغ بالوحى، بينما تكون المسئولية خلقية فقط إذا لم يكن ثمة وحى.

وعلى هذا: فإن من اتبع أقوال الفلاسفة، ولم يسمع برسالة، أو لم تبلغه الدعوة لا موآخذة عليه دينياً، بيد إنه يوآخذ خلقياً. هذا فضلاً عن أن الحقائق الإنسانية التي توارثها البشر بعضها مما جاءت به الأنبياء، وله بقاياه في الأمم ــ كما بينا ــ ومن ثم جاء الأنبياء، وأقروا بعضها، ونهوا عن بعضها الآخر، وهو الذي بعد وانحراف عن طريق الأنبياء ــ يقول:

---

(١) فتاوى الرياض، مج / ١١، ص ٦٧٥ ــ ٦٩٦.
(٢) فتاوى الرياض، مج / ٧، ص ٤٢٧.

«واعلم أن ما في كلامهم من الباطل والنقص، لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولاً، فلم يتبعوه بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق، فعدل عن طريقتهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء في الآخرة»[1].

وواضح من هذا النص؛ أنه يفرق بين الإلزام الخلقي قبل الإبلاغ بالشرع، وبعده. ولذلك يصف بعض ما صدر عن الفلاسفة من أفكار وصفاً خلقياً، حيث ذكر أن في كلامهم باطلا، ونقصاً، ولكن ـــ مع عدم الإبلاغ ـــ لا يكون ثمة إلزام ديني، وإن كان هناك إلزام خلقي.

أما مع الإبلاغ، فقد تحققت المعرفة بعناصرها المختلفة، الدينية، والعقلية التي تواكبها دوماً، ثم القلبية والذوقية أو الوجدانية، ثم النفسية. ومن ثم تتحدد أبعاد المعرفة المرتبطة بالإلزام الخلقي من وجهة النظر الإسلامية.

وعلى أساس هذا التحليل لعناصر الإلزام، والمعرفة، يكون العدول عن منهج الأنبياء، إلى منهج الفلاسفة عملاً مخالفاً للفطرة، ومناقضاً لمقتضيات المعرفة العقلية، وللحقائق العملية، والفكرية، والذوقية، والنفسية. يقول: «ثم إنهم ـــ الفلاسفة ـــ بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية، والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى، واليوم الآخر»[2]، ذلك أن طرق الفلاسفة تفضي في النهاية إلى التحلل من الإلزام الخلقي، لأنهم يذكرون ـــ كما أشرنا ـــ أن العبادات هدفها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي به يتحقق كمال النفس، أو الإصلاح المدني، والسياسي، فإذا ما تحقق ذلك فلا تكون ثمة حاجة إليها. وهذه النتيجة تعتبر مخالفة صريحة لمقتضيات الفطرة، والعقل فضلاً عن الحقائق الدينية والشرعية كما أوضحنا[3].

ويضاف إلى ذلك، أن ابن سينا كان متناقضاً مع نفسه، عندما تحدث عن المعرفة التي تصدر عن القوة الوهمية، حيث نفاها، ثم أثبتها. فهو يتفق مع ابن

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص ٣٢٣.

(٣) ابن تيمية: مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (مج / ٩ ـــ فتاوى الرياض) ص ١٣٦.

تيمية حين يرى أن وظيفة هذه القوة هو الإدراك الذي يحرك الإحساس، والحواس الإنسانية، ميلا وإرادة، أو نفوراً وكراهة. وهذه الوظيفة ـــ عنده ـــ تتفق مع طبيعة الفطرة والعقل[1] غير أن ابن سينا يعود فينكر ذلك حيث يقول: «لو ترك الإنسان، وحسه، وعقله، ووهمه لم يقض بها»[2].

ومن خلال هذين النموذجين اللذين ـــ أشار إليهما ـــ ابن تيمية ـــ على سبيل المثال، يتضح أن منهج الفلاسفة، وما يصدر عنه من معارف غير مأمون العواقب، بل يوقع ـــ كما اتضح لنا ـــ في مخالفة صريحة لحقائق الدين، ومناهج الشرع[3]. يقول: «وهكذا إذا تدبر المؤمن العليم سائر مقالات الفلاسفة، وغيرهم من الأمم التي فيها ضلال وكفر، وجد القرآن والسنة كاشفين لأحوالهم، مبينين لحقهم، مميزين بين حق ذلك، وباطله»[4].

من أجل هذا: تعتبر المعرفة الدينية، مع الهداية الإلهية الضمان الذي يقي من انحراف النظر، كما يقوم اعوجاج الميول، ويأخذ بيد الإنسان إلى تحرى الحقيقة المبرأة من الهوى. «فمن اتبع أهواء الناس بعد العلم الذي بعث الله به رسوله، وبعد هدى الله الذي بينه لعباده»[5]، يعتبر متبعاً لهواه بغير علم، ولا هدى، ويكون حكمه على الأشياء غير قائم على بصيرة[6]. ولذلك نجد في القرآن الكريم أمراً موجها للنبي (ﷺ)، ولغيره من المؤمنين بعدم اتباع الهوى، لأنه غير قائم على الهدى، ولا على البصيرة (البقرة: ١٢٠)، (المائدة: ٧٧)، (الأنعام: ١٥٠)، (ص: ٢٦) كما نجد فيه ذما لمن اتبع هواه بغير علم أو معرفة مستنيرة. (الأنعام: ١١٩) (القصص: ٥٠) وغير هذه الآيات كثير في هذا الصدد.

وهناك أنماط أخرى من المعرفة، يتخذ منها أصحابها ذريعة إلى التحلل من الإلزام الخلقي في مجال العبادة في الإسلام، في معنييها الديني، والخلقي معاً.

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٢٩.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٩.
(٣) مفصل الاعتقاد، ص ١٣٠، ١٣١، ١٣٤.
(٤) مفصل الاعتقاد، ص ١٣٧.
(٥) نفسه، ص ١٩٠.
(٦) نفسه، ص ١٨٩.

منها: أولئك الجبرية الذين يحتجون بالقدر في كل ما يخالفون به الشريعة. ويعللون ذلك بأنهم يشهدون الحقيقة الكونية، التي تقضي بربوبيته تعالى لكل شيء، ويرون أن هذه المعرفة بالحقيقة الكونية، تقضى بعدم اتباع الأمر الديني الشرعي.

غير أن هذه المعرفة تحمل معها من التناقض ما يدلل على فسادها. كما أنها تهدم البناء الخلقي من أساسه، وتفتح الباب على مصراعيه أمام الفساد والفوضى الخلقية، حيث يعنى هذا التصور عدم التصدى لهؤلاء الذين يسفكون دماء الناس، أو يعبثون بالأعراض، أو ينشرون في الأرض الفساد «ونحو ذلك من الأضرار التي لا قوام للناس بها[1].

وعلى هذا: تصبح فكرة الإلزام الخلقي، أو الدين لا مبرر لها، بناء على تلك المعرفة التي كشفت عن أن المتصرف الحقيقي في كل تلك الأنماط السلوكية هو الله، وأن الإنسان في الحقيقة لا يد له فيها.

وواضح أن هذه النتيجة لا يمكن قبولها بأي مقياس من المقاييس، عقلية كانت أو ذوقية، أو شرعية. فضلا عن أن أصحاب هذا الاتجاه يدركون جيداً عدم كون تصورهم عملياً. ولذا فإنهم مع احتجاجهم «بالحقيقة الكونية لا يطَّردون هذا القول ولا يلتزمونه. وإنما هم يتبعون آراءهم، وأهواءهم. كما قال فيهم بعض العلماء: أنت عند الطاعة قَدَرِيٌّ، وعند المعصية جبرى، أي مذهب وافق هواك تَمَذْهَبْتَ به»[2].

فابن تيمية كما هو واضح يركز على أهمية التقاء، أو اتفاق الحقائق والمعارف الدينية، والذوقية، والعقلية، فالعقل ـــ كما ذكرنا من قبل ـــ قد يميز بين الخير، والشر، وقد يوجه الإنسان إلى نمط مّا من أنماط هذا السلوك، حيث يتضح من خلال المعرفة التي حصل عليها، ومن خلال التجارب التي مرّ بها، أن السلوك يحقق للإنسان نفعاً، أو يعمل على تخفيف حدة الشرور.

ومثل هذه المعرفة لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي يرشد الدين إليها. بيد أن المرفوض ـــ عنده ـــ في هذا الصدد أن يتصور أحد أن العقل يمكنه أن

(١) ابن تيمية، العبودية، المكتب الإسلامي، ط / ٢ ١٣٨٩هـ، ص ٦٢.
(٢) ابن تيمية، العبودية، ص ٦٤ـــ٦٣.

يستقل بكل الوظائف التي يقوم بها الدين، سوا ء أكان ذلك في مجال المعرفة، أم في مجال السلوك.

ويرفض كذلك، أن يتصور أحد أن العقل ــ في ظل الدين ــ يستطيع أن يكتشف، أو يهتدى إلى حقائق يمكن أن تتناقض مع الحقائق الدينية، فالمعرفة العقلية الصحيحة قد تعد معرفة دينية لاتفاقها مع الدين. كما أن المعرفة الدينية لابد أن تتفق مع المعارف العقلية. والأمر كذلك بالنسبة إلى تلك المعارف الذوقية، بما لها من آثار واضحة على الإلزام بالسلوك الخلقي، فلابد أن تلتقى مع المعرفة الدينية، ولا يتصور أن يكون ثمة تناقض بينهما. ولو تصور أحد ذلك فإنه يكون ــ في هذا التصور ــ مواكباً للميول والانفعالات النفسية، أو العاطفية، وغير ذلك من الأهواء، والرغبات، فضلا عن أن مثل هذا التصور لا يصدر عن يقظة قلبية، أو وعى مستنير. بل إنه يبدو بعيداً عن «طريق الرسول، وطريق أولياء الله المحققين»[1].

ذلك أن الطريق إلى الحقيقة الذوقية ــ مع غياب الدين ــ قد لا يختلف مع ما وجهت إليه المناهج الدينية بصورة عامة، ولا فرق ــ في هذا الصدد ــ بين العبادات، ومجالات السلوك الخلقي الأخرى. ومن ثم فهو ينبه إلى أهمية التقيد بحقائق الدين، والشرع في الإسلام، وإلى ضرورة التخلص من سلطان الهوى، والميول الذاتية، لأنها تحول دون الوصول إلى الحقيقة فضلا عن الكشف عنها.

ولذلك يقول: «فأما الحقيقة الدينية، وهي تحقيق ما شرعه الله ورسوله، مثل: الإخلاص لله، والتوكل على الله، والخوف من الله، والشكر لله، والصبر لحكم الله، والحب لله ورسوله، والبغض في الله ورسوله، ونحو ذلك مما يحبه الله ورسوله. فهذا حقائق أهل الإيمان، وطريق أهل العرفان»[2].

ويتضح من هذا النص ما يلي: أولا: التفرقة بين المعرفة في المجال الديني والمجال الخلقي. ثانياً: ارتباط هذين الجانبين في مجال السلوك الديني، والسلوك الخلقي كذلك، دون تفرقة بينهما على الصعيد الفردي، أو الاجتماعي.

---

(١) ابن تيمية، العبودية، ص ٦٥.

(٢) ابن تيمية، فتاوى الرياض. مج / ١١ ص ٥٠٩.

ومع هذا فلا يعزب عنا دور المعرفة البشرية، في إثراء الحقائق الدينية، وإبرازها في صورة خلقية متميزة، من خلال الأنماط السلوكية الخيِّرة، وكذلك دورها في الكشف عن حقائق جديدة، تتفق مع ما يرشد إليه الدين في مجال الأخلاق.

ولذلك يرى أن العابد لله، والعارف به «يزداد علماً بالله، وبصيرة في دينه، وعبوديته، بحيث يجد ذلك في طعامه، وشرابه، ونومه، ويقظته، وقوله، وفعله[1].» ولا يقتصر هذا على وقت دون وقت، بل تصبح هذه حاله «في كل يوم، بل في كل ساعة، بل في كل لحظة»[2] وعلى هذا: فإن هؤلاء الذين يتبعون «الظنون والأهواء» معتقدين «أنها عقليات، أو ذوقيات»، فهم ممن قال الله فيهم (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) (النجم: ٢٣)[3].

أما هؤلاء الذين يتبعون الرسول «مع مايقترن بذلك من قوة عقلهم، وقياسهم، وتمييزهم، وعظيم مكاشفاتهم، ومخاطباتهم» يكونون «أسد الناس نظراً، وقياساً، ورأياً. وأصدق الناس رؤيا وكشفا»[4]. ولذلك فإن الذي عندهم يكون هو الحق المبين. فهم بهذا على بينة من ربهم بما «دلت عليه البراهين العقلية والسمعية»[5].

ومبنى هذا التصور أنه متى كان الرسول أكمل الخلق، وأعلمهم بالحقائق، وأقومهم «قولا وحالا، لزم أن يكون أعلم الناس به، أعلم الخلق بذلك ، وأن يكون أعظمهم موافقة له، واقتداء به، أفضل الخلق»[6].

وعلى هذا: تكون طريقة الرسول عقلية بمعنى: أنها تتفق مع العقل، وعملية أيضاً، ذلك أنها «تعرّف بحقائق الأمور الخبرية النظرية، وتوصل إلى حقائق الأمور الإرادية العملية»[7].

---

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١١ ص ٦٩٦.

(٢) نفسه، ص ٦٩٦.

(٣) مذهب السلف القويم، (ضمن مجموعة الرسائل والمسائل والفتاوى)، تحقيق رشيد رضا. مصر، مطبعة المنار سنة ١٣٤٩، جـ / ١ ص ٧.

(٤) مفصل الاعتقاد، ص ٨٥ وانظر ص ١٣٧، جـ / ١٣٨.

(٥) فتاوى الرياض مج / ١٥، ص ٨٠، ٨١.

(٦) نفسه، ص ١٤٠، ١٤١.

(٧) مفصل الاعتقاد، ص ١٤١.

وإذا كان هناك أحد من الناس قادراً «على علم بذلك أو بيان له، أو محبة لإفادة ذلك، فالرسول أعلم بذلك، وأحرص على الهدى، وأقدر على بيانه منه، وكذلك أصحابه من بعده، وأتباعهم. وهذه هي صفات الكمال، والعلم، والإرادة، والإحسان، والقدرة عليه»[1].

فهذه الكلمات الواضحة الدلالة، القاطعة الحجة لا تحتاج إلى إيضاح منا، أو تحليل لعناصرها، ذلك أنها تصور لنا في اتساق منهجي طبيعة المعرفة، وصلتها بالإلزام الخلقي. كما تصور ترابط عناصر هذا الإلزام ظاهراً وباطناً، فيبدو بهذا على أنقى ما تكون الموضوعية، والمنهجية.

الإرادة :

تحدثنا فيما مضى عن المعرفة كأساس من أسس الإلزام الخلقي، وأشرنا في غضون ذلك إلى أنه يربط بينها، وبين بقية العناصر الأخرى. كما أشرنا إلى أنه يرى أن عنصراً منفرداً منها لايكفى لتحقق المعنى الخلقى للإلزام، فالمعرفة لابد أن تواكبها إرادة خيّرة جازمة تتوجة نحو السلوك حباً، أو بغضاً. والإرادة لا تكفى ما لم تكن هناك قدرة على العلم وعلى العمل معاً. ومع هذا فلابد من اعتبار الحرية في هذا المجال. ذلك أنه قد تتوفر المعرفة لدى شخص ما، وتتوجه إرادته نحو عمل معين، وتكون قدرته مواتية، ولكن ثمة ظروف تحول بينه، وبين الإتيان به، أو قد يكون مضطراً إلى هذا السلوك أو ذاك، الأمر الذي يتناقض أساساً مع فكرة الإلزام الخلقي.

وسوف نتناول الآن فكرة الإرادة بشيء من التفصيل في ضوء العناصر الآتية:

(أ) طبيعة الإرادة وصلتها بالقوى والمدارك الإنسانية.

(ب) بيان الأسس أو العناصر الخلقية لهذه الإرادة.

(جـ) صلة ذلك بفكرة الإلزام الخلقي.

طبيعة الإرادة، وصلتها بالقوى والمدارك الإنسانية :

يذكر ابن تيمية أن قوى الإنسان ثلاث: قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة. وأعلى هذه القوى عنده، القوة العقلية، التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، ويشرك الإنسان فيها الملائكة[2].

---

(١) نفسه، ص ١٤١.

(٢) فتاوى الرياض مج / ١٥ (التفسير جـ / ٢)، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

والقوة الغضبية يدفع بها الإنسان ما يضره، وبالشهوية يطلب ما ينفعه»[1].

ويتجلى هذا وذاك فيما يبدو لدى الإنسان من إرادة خيّرة أو شريرة، وفيما تترجمه هذه الإرادة من أنماط سلوكية تتصف بالخير، أو بالشر. يقول: «إن قوى الأفعال في النفس إما جذب وإما دفع»[2]. والقوة الجاذبة، المحققة لما يلائم الإنسان، ويناسبه، هي القوة الشهوية. وجنس هذه القوة» المحبة، والإرادة ونحو ذلك»[3].

أما القوة الدافعة المانعة لما لا يلائم النفس، ولا يناسبها فهي الغضب، وما يتصل به «من البغض والكراهة»[4]. وعلى هذا، فالشهوة يناسبها المحبة، والإرادة، وما يترتب عليهما من مظاهر السلوك المختلفة. والغضب يناسبه البغض والكراهة وما يترتب عليهما ـــ كذلك ـــ من مظاهر السلوك. يقول:

«وهذه القوة ـــ الجاذبة والدافعة ـــ باعتبار القدر المشترك بين الإنسان، والبهائم هي مطلق الشهوة، والغضب. وباعتبار ما يختص به الإنسان: العقل، الإيمان، والقوى الروحانية المعترضة»[5].

ونلاحظ هنا: أن ابن تيمية يسير على نمط الفلاسفة في تفسيره لقوى النفس المختلفة، ولكنه في الوقت نفسه يحاول التخلص من سلطانهم، فيشير إلى أن الإيمان من الخصائص التي يتميز بها الإنسان عن غيره، بالإضافة إلى ما ذكره الفلاسفة في هذا الصدد.

ونلاحظ أيضاً: أنه يحاول أن يطبق هذا المنهج الفلسفي على تفسير قوله تعالى: (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق، ولا يزنون) (الفرقان: ٦٨). فيذكر أن هذه الأنماط السلوكية الثلاثة من أكبر الكبائر على الترتيب. وذلك بناء على القوى التي تمثلها. أي أنه يربط بين قوى النفس، وبين تلك الكبائر على الترتيب الذي جاءت به في الآية.

---

(١) فتاوى الرياض، التفسير جـ / ٢، ص ٤٢٩.

(٢) التفسير جـ / ٢ ص ٤٣٠.

(٣) نفسه، ص ٤٣٠.

(٤) نفسه، ص ٤٣٠.

(٥) نفسه، ص ٤٣٠.

فالكفر أكبر الكبائر على الإطلاق، لأنه يعني: فساد القوى العقلية الإنسانية. كما أنه يعني «فساد القلب والروح الذي هو ملك الجسد»[1]. ولذلك فهو متعلق بالقوة العقلية الناطقة الإيمانية. وعلى هذا: فإن من فقد التمييز لا يوصف بالكفر.

وأما الزنا فهو ناشيء عن القوة الشهوانية. كما يدل على اعتداء هذه القوة، وفسادها. والقتل كذلك ناشيء عن القوة الغضبية ومن ثم فإنه يشير إلى فساد تلك القوة وانحرافها.

ومن ناحية أخرى فهو يصور هذه الفكرة بطريقة أخرى، تدل على الصلة بين الإرادة، وبين السلوك، خيراً كان أم شراً. فيقول:

«إن الله قد خلق الخلق لعبادته، كما أن قوام الإنسان بجسده. وقوام النوع يكون بالنكاح والنسل» وعلى ذلك تكون تلك الكبائر الثلاث لها آثارها الخلقية الخطيرة «فالكفر فساد المقصود الذي له خلقوا. وقتل النفس فساد النفوس الموجودة. والزنا فساد المنتظر من النوع[2]. ولما كان الكفر، والقتل إفساداً للموجود، وكان الزنا إفساداً لما لم يوجد بعد، وكان «إعدام الموجود أعظم فساداً. فلهذا كان هذا الترتيب كذلك»[3].

ونحن وإن كنا نقبل من ابن تيمية هذا التحليل، إلا أننا لا نقبل منه محاولته تفسير تلك الآية الكريمة في ضوء ذلك التقسيم الفلسفي. وكان من الأجدر به أن ينطلق في تفسيرها إلى مجال أرحب، وأعمق بعيداً عن التصور الفلسفي. ذلك أن الكفر ليس متعلقا بالقوى العقلية فقط. بل هو متعلق كذلك بالقوة الشهوية، والغضبية إن جاريناه في اتجاهه الفلسفي هنا. والأمر كذلك بالنسبة للقتل، والزنا.

ومن ناحية أخرى، فإنه يرى أن الحب هو المعّبر عن القوة الشهوية، كما أن البغض ترجمان القوة الغضبية. وعلى هذا يكون الحب، والبغض هما الأصل في هذا المجال. ومن ثم يكون لسمو الإرادة هنا محل التقدير، ولا سيما عندما تكون الإرادة قد خلصت تماماً، من عناصر فسادها، وانحرافها.

---

(١) التفسير جـ/ ٢، ص ٤٣١.

(٢) ، (٣) التفسير جـ/ ٢، ص ٤٣٠.

ومعنى هذا: أن الإرادة حينما تكون في منأى عن فساد القوة الغضبية، أو بعبارة أخرى، عندما تتوجه هاتان القوتان التوجه الإرادي الخيّر، وتسيران في الاتجاه الذي يتفق وحقائق الإيمان، ويتلائم مع طبيعته. يكون هذا دليلا على خيريتها.

ولهذا قال النبي (ﷺ): «أوثق عرى الإيمان الحب في الله، والبغض في الله». وقال: «من أحب لله، وأبغض لله ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»[1].

فالإراة إذن لابد أن تعبّر عن بواعث نفسية، هي الحب، أو البغض. وعلى هذا تقاس خلقية السلوك، قولا كان أو فعلا. كما سنوضح ذلك، عند حديثنا عن البواعث والغايات بإذن الله.

وهكذا يكون الإلزام الخلقي قائماً على أساس تلك الارادة التي تمتد جذورها في أعماق النفس حباً للشيء، أو بغضاً له. ومن ثم يكون «فعل المأمور به صادراً عن القوة الإرادية الحبيّة الشهوية. وترك المنهى عنه صادراً عن القوة الكراهية، البغضية، الغضبية، النفرية»[2].

ولا يقف الأمر بالإرادة بهذه الصورة التي أشار إليها، والتي ترى فيها، أو تكون فيها متسمة بالعمق، والقوة، والثبات عند هذا الحد في مجال الأمر أو الترك. وإنما تتقدم خطوة أخرى لتعبر عن عمقها، وصلابتها، فتتخذ لها مجالاً ثانياً يتمثل في الأمر بالمعروف (الخير)، والنهى عن المنكر (الشر). وعلى هذا يكون «الأمر بالمعروف صادراً عن المحبة، والإرادة. والنهى عن المنكر صادراً عن البغض والكراهة. وكذلك الترغيب في المعروف، والترهيب عن المنكر. والحض على هذا والزجر عن هذا»[3].

وهكذا لابد من توفر الإرادة ــ أيضاً ــ في فعل الخير، وتجنب الشر. وكذلك في الدعوة إلى الخير، وفي الترغيب فيه. وفي النهى عن الشر، والتنفير عنه. وهذا يعنى: حتمية الصدق النفسي، والقناعة التامة في مجال الإرادة، حتى تتحقق خلقية الفعل. وهذه هي الصورة التي تتلاءم مع طبيعة الفطرة المستقيمة. وفي هذا

(١) التفسير جـ/ ٢، ص ٤٣٤، ٤٣٥.
(٢) التفسير جـ/ ٢ ص ٤٣٥.
(٣) نفسه، ص ٤٣٥.

تكون الإرادة تجاوباً فطرياً طبيعياً تجاه عمل الخير، والدعوة إليه، والترغيب فيه. وتجاه تجنب الشر، والدعوة إلى تركه، والتحذير من فعله.

ومن هنا تمثل «التقوى» في مفهومها الإسلامي صورة من صور الإرادة في سموها، وصفائها. ذلك أنها «تحفظ الفطرة، وتمنع فسادها. واحتاج العبد إلى رعايتها، لأن المحبة الفطرية لاتحتاج إلى محرك. ولهذا كان أعظم مادعت إليه الرسل الإخلاص، والنهي عن الإشراك»[1].

ولا شك أن الاخلاص، والنهى عن الإشراك من العوامل التي تساعد على نقاء الإرادة وتحافظ عليها بعيداً عن انحرافات القوى النفسية. مما يدل على خيريتها. ذلك أنها في تجاوبها مع طبيعتها الفطرية، تكون خالية تماماً من أية مؤثرات. أو كما قال: (لا تحتاج إلى محرك) وهذا يعنى أنها في توجهها نحو الخير، أو نفورها من الشر لا تكون خاضعة لتأثير أى دافع غير خلقي. ولذلك يقول حذيفة: «إن الإيمان يبدو في القلب لُمْظَةً[2] بيضاء. فكلما ازداد العبد إيماناً ازداد قلبه بياضاً. فلو كشفتم عن قلب المؤمن لرأيتموه أبيض مشرقاً. وإن النفاق يبدو منه لُمْظَةً سوداء. فكلما ازداد العبد نفاقاً ازداد قلبه سواداً. فلو كشفتم عن قلب المنافق لوجد تموه أسود مربداً»[3]. ومن ثم يكون النفاق دليلا على فساد الإرادة، وعلى تلونها تبعاً للمؤثرات الخارجية، على اختلاف مشاربها، وتباين بواعثها، وغاياتها.

وتتبين أهمية الإرادة الخَيِّرة بهذه الصورة التي أشرنا إليها، عندما تتوفر المعرفة بالحق، وبالخير أو بالباطل والشر. وعلى هذا فقد تكون ثمة معرفة بالحق، ومع ذلك يجحد، ويستكبر عن قبوله. والأمر كذلك في المجال الديني، فقد يعرف الإنسان ربه، ويعرف أنه هو الخالق، وأنه مفتقر إليه، ومن ثم «يسأل ربه، ويتضرع إليه، ويتوكل عليه لكن قد يطيع أمره، وقد يعصيه، وقد يعبده مع ذلك، وقد يعبد الشيطان والأصنام»[4].

---

(١) نفسه، ص / ٤٣٨.

(٢) قال في القاموس: «واللمظة: النقطة من البياض.. والنكتة السوداء في القلب ضد» جـ / ٢ ص ٤٦٤.

(٣) التفسير جـ / ٢ ص ٢٨٣.

(٤) العبودية، ص ٤٨، وانظر ص ٤٩.

وهذه المعرفة التي أشار إليها، والتي تفقد عنصر الإلزام الخلقي، حيث فقدت عنصر الإرادة الجازمة،لا تعنى أن الإيمان متوفر ــ ولهذا فإن المعرفة لا تكفى دليلاً على الإيمان، بالرغم من أنها حقيقة كونية. لكنها لا ترقى إلى الحقيقة الدينية، التي أشرنا إليها.

ولذلك فإنه، مع وضوح هذه الحقيقة الكونية، إلا أن الإلزام في صورته الخلقية لم يتحقق، فيبدو الإنسان مطيعاً مرة، وعاصياً أخرى، عابداً لله مرة، وعابداً للشيطان أو لغيره مرة أخرى كذلك.

وهذه الفكرة نراها في القرآن الكريم في أكثر من آية، من ذلك قوله تعالى: (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) (البقرة: ١٤٦). وقال تعالى: (فإنهم لا يكذبونك، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) (الانعام: ٣٣) فهؤلاء بالرغم من معرفتهم الكاملة الواضحة بالحقيقة، إلا أنهم يكذبونها ويجحدونها بدوافع مختلفة بعيدة تماماً عن النظرة الموضوعية بكل أبعادها النفسية، والعقلية، والذوقية.

يقول الطبرى في تفسير الآية الأخيرة: إنهم لا يكذّبونك[1] فيما أتيتهم به من وحى الله، ولا يدفعون أن ذلك صحيح. بل يعلمون صحته ولكنهم يجحدون حقيقته قولا فلا يؤمنون به»[2].

وأما على قراءة (يكْذبونك) فإن معناها كما يقول الطبري:
«إنهم لا يكذبونك علما. بل يعلمون أنك صادق، ولكنهم يكذّبونك قولا عناداً وحسداً»[3].

وتمضى التفاسير لتثبت هذه الحقيقة التي تؤكد أنهم يعرفون الحق، ويعلمونه علماً صحيحاً ، إلا أنهم يجحدونه، وذلك لعدم توفر الإرادة الخّيرة لديهم. يقول سفيان الثوري: «ولكنهم يعاندون الحق، ويدفعونه بصدورهم»[4].

---

(١) على أن هناك من يقرؤها (يكذّبونك).
(٢) تفسير الطبري، تحقيق محمود شاكر، ط دار المعارف ــ مصر جـ / ١١ ص ٣٣٠.
(٣) نفسه ص ٣٣١ وانظر: ص ٣٣٢ ــ ٣٣٤.
(٤) تفسير ابن كثير ط. الشعب. مج / ٣، ص ٢٤٥ وانظر ص ٢٤٦.

وعلى هذا: يرى أن توفر الإرادة الخيرة، بالإضافة إلى المعرفة يجعل الإنسان يفرق بين نوعين من الحقائق: الحقائق الدينية، والحقائق الكونية. فيكون الالتزام بكلا الحقيقتين دليلا على وجود تلك الإرادة الخيّرة. وإلا فإن السلوك يكون مضطرباً بين هذا، وذاك. ومن ثم يتحدد الفرق بين من لديهم حقيقة التوحيد والعرفان، وبين أدعياء ذلك. يقول: إن الالتزام بالنمط الديني للسلوك، القائم على المعرفة الصحيحة، والإرادة الخّيرة، أو عدم الالتزام به، يدلنا على «الفرق بين الحقائق الدينية الداخلة في عبادة الله، ودينه، وأمره الشرعي، التي يحبها ويرضاها... وبين الحقائق الكونية التي يشترك فيها المؤمن، والكافر، والبر، والفاجر»[1].

وعلى هذا: فإن من يتبع الحقائق الكونية، دون الدينية، يكون بعيداً عن مجال الخير، وبالتالي يكون سلوكه متصفاً بالشر. ومن ناحية أخرى، فإن من يكتفي في تلك الحقائق ببعض دون بعض، «أو في مقام دون مقام، أو حال دون حال نقص من إيمانه وولايته لله بحسب ما نقص من الحقائق الدينية»[2]. وفي هذا كثر الاشتباه على كثير من المدعين «للتحقيق، والتوحيد، والعرفان»[3].

ومما سبق يتضح أنه يشير إلى الأفكار التالية :

١ ــ إن الحقيقة الدينية لابد أن ترتبط بالسلوك الديني، أي بالعبادة.

٢ ــ إن الالتزام الخلقى في مجال السلوك الديني، يكون مناط التقدير، والجزاء الخيِّر من وجهة النظر الإسلامية.

٣ ــ إن الاعتراف بالحقيقة الكونية، أو معرفتها دون الالتزام الخلقي بالحقيقة الدينية ــ كما بينا ــ لا يكفى دليلا على خلقية هذا السلوك أو ذاك. بل إن هذا الموقف كفيل بأن يجرد أي سلوك من معناه الخلقي.

٤ ــ ويضاف إلى ذلك، أن الخلط بين مقتضيات هاتين الحقيقتين، يكون دليلا على عدم توفر الإرادة الخّيرة. ولذا فإن من يقوم بهذا الخلط، إنما يدل على أن الحقيقة الدينية لديه غير راسخة، بل ناقصة، أو مشوهة.

---

(١) العبودية، ص ٥١، ٥٢.

(٢) نفسه، ص ٥٢.

(٣) نفسه، ص ٥٢.

وعلى هذا: فإن المعرفة الذوقية، أو الكشفية التي تقع نتيجة لهذا الخلط تؤدى في النهاية إلى ضعف الإرادة الدينية، أو ــ بعبارة أخرى ــ الإرادة الخّيرة، مما ينتج عنه تهافت قوة الإلزام الخلقي، تجاه مظاهر السلوك الدينية. في الوقت الذي يظن فيه أصحاب هذا الاتجاه. أنهم ــ في ذلك ــ إنما يستسلمون لإرادة الله، وقدره.

وفي هذا الصدد يبدو الفرق بين قوة الإرادة الخيِّرة، وصلابتها وبين تراخيها. فنرى فريقاً من السالكين قد يشهدون ما يقدر «على أحدهم من المعاصى، والذنوب، أو ما يقدَّر على الناس من ذلك، ويشهدون أن هذا جار بمشيئة الله، وقضائه وقدره، داخل في حكم ربوبيته، ومقتضى مشيئته، فيظنون الاستسلام لذلك، وموافقته، والرضى به، ونحو ذلك ديناً وطريقاً وعبادة»[1].

ومعنى هذا: أن الإرادة الخيِّرة لديهم تستسلم لهذا الشهود، وتنقاد لحقائقة الكونية، وتغفل بالتالي عن الحقائق الدينية التي تتطلب إرادة صلبة لمقاومة الذنوب والمعاصى، بل مما يزيد من ضعف إرادتهم اعتقادهم أن هذا اتجاه ديني، يتفق مع حقائق العبادة. بيد أنهم في هذا التصور مجانبون للصواب[2].

ومن أجل هذا: فإنه يجب التفريق بين المجالات التي تتطلب إرادة خيِّرة، صلبة، تقاوم مثل تلك الوساوس التي تأخذ مظهر الحقيقة، وبين المجالات الأخرى التي تقتضي تلك الإرادة الرضا بها، والتوجه إلى الله، والاستعانة به فيها، وذلك مثل الرضى، والخوف، وسائر المصائب التي لا قبل للإنسان بدفعها.

ومعنى هذا: أن المعاصى والذنوب تدخل في مجال فاعلية الإرادة الخّيرة، لأن الإنسان يمكنه أن يتصدى لها، ويتخلص منها. يقول: «وأما الذنوب فليس للعبد أن يذنب، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب، فيتوب من صنوف المعايب، ويصبر على المصائب»[3].

---

(١) العبودية ص ٥٣.

(٢) فتاوى الرياض، مج / ٢٨ (الجهاد)، ص ١٧٢، ١٧٣، مج / ١٧ (التفسير جـ /)، ص٦٣، ٦٤.

(٣) العبودية، ص ٥٥ انظر مج / ٢٨ ــ فتاوى الرياض ص ١٥٨ ــ ١٦١.

أما الأساس الذي تقوم عليه هذه الإرادة الخيرة، الصلبة، فهو معرفة الإنسان أن الله يأمر بالإيمان، والعمل الصالح، ويحب الحسنات، ويرضاها، ويرضى عن أهلها ويحبهم، ويواليهم. كما يعلم أن الله نهى عن السيئات من الكفر، والفسوق، والعصيان[١]. بيد أن هذه المعرفة لا تكفى، ما لم تتحول إلى إرادة تضيف بعدا آخر إلى عناصر الإلزام الخلقي.

وفي هذا الصدد تشير الدراسات النفسية إلى أنه لا يوجد ارتباط بين المعرفة بالتاريخ الديني، وبين السمو الخلقي، ذلك لأن المعرفة بالصواب، أو بالخطأ، بالحق، أو بالباطل في حد ذاتها لا تعد ضماناً كافياً للسلوك الخلقى السوى[٢].

ومن ناحية أخرى: يقرر ابن تيمية أنه لابد من تحقق الإرادة حين تكون في مجال المسئولية الخلقية. وهذا واضح فيمن يعين ظالماً في الأفعال، أو الأقوال. بمعنى: أنه لابد أن يتوفر لديه عنصر الإرادة في هذا السلوك، ولا يكون مغلوباً على أمره فيه[٣]. ذلك أن «أصل الفعل هو الإرادة»[٤]. كما أن «كل عمل اختياري لابد فيه من إرادة، وشعور»[٥]. أي إن المعرفة بخيرية السلوك أو شرّيته لا تكفيان في الحكم الخلقي، ما لم تتوفر الإرادة الحرة التي يترتب عليها هذا الحكم[٦].

ويضاف إلى ما سبق أن الإرادة الخيِّرة الصلبة التي تدعم الإلزام الخلقي، لابد أن ترتكز على عنصر نفسي، الأمر الذي يجعل لخيرتها، وصلابتها عمقاً لدى الإنسان. «فالعبد المأمور المنهى إنما يعلم بالأمر والنهي قلبه. وإنما يقصد الطاعة والامتثال القلب. والعلم بالمأمور والامتثال يكون قبل وجود الفعل المأمور... وإذا كان العبد قد عرض عن معرفة الأمر، وقصد الامتثال كان أول المعصية منه، بل كان هو العاصى وغيره تبع له في ذلك»[٧].

---

(١) فتاوى الرياض مج / ٨ ص ٤٣٥.
(٢) د. محمد جلال شرف، سيكولجية الحياة الروحية في الإسلام والمسيحية. الإسكندرية، منشأة المعارف. ١٩٧٢م ص ١٧٧.
(٣) فتاوى الرياض مج / ٤ ص ٤٨.
(٤) فتاوى الرياض مج / ١٥ ص ٣١٩.
(٥) نقض تأسيس الجهمية جـ / ٢ ص ٤٨٧.
(٦) فتاوى الرياض مج / ٧، ص ٧٠، ٧١.
(٧) فتاوى الرياض، مج / ١٤ ص ١١٤، ١١٥.

ومعنى هذا: أن العلم، والإرادة لابد أن يكون لهما السبق على الفعل الخلقي. وذلك حيث يشير إلى الجوانب الآتية :

١ ـ لابد من تحقق معرفة القلب بموضوع الأمر والنهي، أي موضوع الإلزام الخلقي والمعرفة القلبية هنا تعنى: المعرفة العقلية، والذوقية، والوجدانية بما يتناوله الأمر، والنهي الدينيان.

٢ ـ ويتضح كذلك ارتباط الإرادة بالمعرفة، وترتبها عليها.

٣ ـ إن الامتثال يكون بعد ذلك تبعاً لهذين العنصرين. فإذا لم تكن ثمة إرادة، أو قصد إلى المعرفة بموضوع السلوك، مع التنفيذ العملى له، فإن الإنسان يكون حينئذ عاصياً، حيث إن الإرادة الخيِّرة لم تتحقق لديه، لعدم توفر الدافع الخيِّر تجاه المعرفة. ومن ثم يعتبر السلوك معبراً عن هوى لا يستند إلى معرفة صحيحة مستنيرة، أو إرادة خيِّرة. ولذلك يكون السلوك على غير هدى أو بصيرة. وفي هذه الحالة لا يجتمع الإلزام الخلقي مع الرغبة، أو الهوى.

وثمة جانب آخر يدعم خيرية الإرادة، ويضمن صلابتها ذلك هو الجانب الفطري، إذا سلم من الفساد، ووجد الظروف أو العوامل المساعدة. يقول: «فإن أصل الفطر التي فطر الناس عليها إذا سلمت من الفساد، إذا رأت الحق اتبعته، وأحبته»[١]. غير أن السلامة من الفساد لا تكفى مالم تكن ثمة مؤثرات أخرى، تتجه بالفطرة نحو إرادة الخير، والتعلق به. ومع هذا: فإن تلك السلامة تعد ضماناً على نحو مّا لخيرية الإرادة، وصلابتها ولذلك يقول: «الحق نوعان: حق موجود، فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه. وضد ذلك الجهل، والكذب. وحق مقصود وهو النافع للإنسان فالواجب إرادته، والعمل به. وضد ذلك إرادة الباطل، واتباعه»[٢].

ومعنى هذا: أن معرفة الحق، وإرادته واجب خلقي، وتعتبران اتجاهاً فطرياً، طبيعياً، يتلاءم مع الطبيعة الفطرية الإنسانية في حالتها السليمة المستقيمة ومع توفر العوامل المساعدة. الأمر الذي يشير إلى قوة الإرادة، وخيريَّتها.

---

(١) ابن تيمية، فتاوى الرياض، التفسير جـ / ٢ ص ٢٤١.

(٢) نفسه، ص ٢٤١ ــ ٢٤٢.

ومن ناحية أخرى، فإن الحق بهذه الصورة، منزع فطرى، يتفق مع السجايا التي زود بها الإنسان، فإن الله سبحانه قد غرس في النفوس محبة العلم دون الجهل. ومحبة الصدق والنافع دون الكذب والضار. «وحيث دخل ضد ذلك فلمعارض من هوى، وكبر، وحسد ونحو ذلك»[1]. أي إن العوامل النفسية التي تفسد خيرية الإرادة في الوقت نفسه عوامل تفسد الفطرة، كالأهواء، والكبر، والحسد، وكلها تظهر آثارها في طبيعة الإرادة. ومن ثم يتأثر بها الإلزام.

فإذا ما تلاشت هذه المؤثرات النفسية، فإن النتيجة الطبيعية، والفطرية معاً أن القلب يحب «ماينفعه من العلم النافع، والعمل الصالح»[2]. والأمر بالعكس، عند ضعف العلم، حيث يغلب الهوى. أما إن وجد العلم، والهوى، «وهما المقتضى والدافع فالحكم للغالب»[3]. أي إن الإرادة في ظل تلك المؤثرات سوف تتجه تلقائياً نحو الخير، إن لم تكن ثمة موانع كافية تدير دفتها إلى الجانب الآخر. وهذا ضمان كاف لسلامتها، وخيريتها، وهو ما يظهر أثره في الإلزام الخلقي.

ولذلك يقول معلقاً على قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة) (النور: ١٩):

«وهذا ذم لمن يحب ذلك. وذلك يكون بالقلب فقط. ويكون مع ذلك باللسان والجوارح. وهو ذم لمن يتكلم بالفاحشة، أو يخبر بها، محبة لوقوعها في المؤمنين. إما حسداً، أو بغضاً. وإما محبة للفاحشة وإرادة لها، وكلاهما محبة للفاحشة، وبغضاً للذين آمنوا. فكل من أحب فعلها ذكرها»[4].

وهو هنا ــ بالإضافة إلى ما سبق ــ يشير إلى بعض المعايير، أو الضمانات المتصلة بخيرية الإرادة. وذلك في مجال السلوك الفعلى. وعلى هذا يذكر أن الإرادة الخيِّرة لابد أن تبتعد تماماً عن السلوك غير الخلقي، وتنفر من أية صورة من صوره. ونلاحظ أن هذا التصور لديه، تمتد فاعليته ليشمل الرغبة القلبية، ثم ما يدل عليها من قول، أو عمل، أو هما معاً.

(١) التفسير جـ/ ٢ ص ٢٤١.
(٢) نفسه، ص ٢٤١.
(٣) نفسه، ص ٢٤٢.
(٤) نفسه، ص ٣٣٢.

ومن ثم فإن هؤلاء الذين ينطوى إخبارهم بالفاحشة في المجتمع المؤمن على إرادة غير خلقية، بأن يكون هدفهم من وراء ذلك، هو أن تشيع بين أفراده ــ هؤلاء إنما يصدرون في ذلك عن إرادة فاسدة. وعلى هذا يجب التصدى لهم، بل الأخذ على أيديهم، ذلك أن التحدث بالشيء عن رغبة فيه، وإرادة له يكون دليلا على محبته. وهذه صورة بيّنه لفساد الإرادة.

ولذلك: فإن «كل ما رغَّب النفوس في طاعة الله، ونهاها عن معصيته من خبر، أو أمر فهو من طاعته. وكل ما رغبّها في معصيته، ونهى عن طاعته فهو من معصيته»[1].

ومعنى هذا: أن الإرادة مرتبطة ببواعثها، وغاياتها. أي إن البواعث والغايات لابد من اعتبارها عند تقرير خيرية الإرادة وسلامتها. أو شريتها وفسادها. ومن ناحية أخرى، فإنه يعنى أن الطاعة لها جانبان، أحدهما: إيجابي، يتمثل في الترغيب فيها. والثاني: سلبي، يتمثل في النهى عن المعصية بأية وسيلة كانت. والمعصية كذلك لها جانب إيجابي يبرز في الدعوة إليها، والترويج لها، وإفساح المجال أمام وسائلها. وجانب سلبي يتمثل في النهي عن الخير، والتصدى لوسائله، والتضييق عليها، وعلى القائمين بها. وسوف نوضح ذلك عند حديثنا عن البواعث والغايات إن شاء الله.

ويضاف إلى ما سبق: أن التعبير عن الإرادة سواء أكان أمراً بالفعل، أم إخباراً عنه، قد يكون مقياساً لخيرية الإرادة، أو شريتها. ولذلك فإن القدوة تكون في الخير، وفي الشر. ونلاحظ أنه يشير في هذا الصدد إلى الأثر النفسي، الذي يتبع الإرادة الخيِّرة، أو الشريرة، فالمؤمنون يعتبرون بقصص الأنبياء، والصالحين، ويقتدون بهم عن طريق «الغيرة». والغيرة ــ كما يفهمها هنا ــ تبدو قريبة الشبه بفكرة «التلبس» التي يقول بها علماء النفس المحدثون. ومن ثم فالغيرة بالأخبار أو بالنماذج الخيِّرة ضرب من ضروب الإرادة الخيِّرة، بالإضافة إلى مالها من آثار في مجال المنافسة نحو فعل الخير، وترك الشر.

والأمر بالعكس بالنسبة للقدوة في مجال الشر، «فإن أهل الكفر والفسوق،

---

(١) التفسير جـ / ٢، ص ٣٣٢.

والعصيان يذكرون من قصص أشباههم، ما يكون به لهم فيهم قدوة وأسوة»[1].

وعلى هذا، فإن الإخبار، أو الحديث عن تلك النماذج المنحرفة بطريقة تدل على رغبة المتحدثين، أو إرادتهم الشريرة، في أن تجد هذه الصورة، أو تلك النماذج من يقتدى بها، أو يتلبّس بشخصياتها ــ مثل هذه الأخبار تكون دليلا بيّنا على عدم خيرية الإرادة.

ولذلك، فإن من يحب أقوال العصاة، والمفسدين، والفجار يعتبر منهم «بحسب قوله، وفعله»[2] أي بمقدار تمثل الإرادة في واقع سلوكي، قولا كان أم فعلا. أما من لم يجار هؤلاء في أقوالهم، أو في أفعالهم، فإنه لا يكون منهم. «لكنه لا يثاب على مجرد عدم ذلك، وإنما يثاب على قصده لترك ذلك وإرادته»[3].

ومعنى هذا: أن توفر الإرادة الخيِّرة، يكون جانباً مهماً في الحكم على خلقية السلوك قولاً كان أم فعلاً. وسواء أكان ذلك إيجابياً كالإقدام على هذا السلوك أو ذاك، أم سلبياً كتجنب هذا أو ذاك. وبعبارة أخرى: إن ترك هذا السلوك غير الخلقي أو ذاك، لا يكفى دليلا على خيرية الإرادة، مالم تكن هذه الإرادة أكيدة، وحقيقية، وصادقة. وإلا فإن الإنسان قد يتظاهر بأنه يعاف هذا المسلك غير الخلقي، عندما يسمع عنه، أو يتراءى له، مع أنه في الوقت نفسه يتوق إليه، ويود ــ لو أتيحت له الفرصة ــ أن يخبَّ فيه ويضع. وواضح أن مثل هذه الخلقية المصطنعة، أو الإرادة الزائفة، لا تعبر عن موقف خلقي أصيل، أو إرادة خلقية خيّرة بالمعنى الصحيح لها.

ولكن هل معنى هذا أن حديث النفس، إن كان شراً يكون دليلا على عدم خلقية الإرادة؟

يجيب ابن تيمية على ذلك: بأن تلك الخطرات، أو الوساوس الشريرة التي

---

(١) التفسير جـ/ ٢، ص ٣٣٢.
(٢) نفسه، ص ٣٣٩.
(٣) نفسه، ص ٣٣٩.

يحدِّث بها الإنسان نفسه، قد تجاوز الله عنها ما لم تتحول إلى كلام أو عمل[1] وكذلك ما يكون من الشيطان، لا يوآخذ الله عليه إذا لم يقدر الإنسان على دفعه، كما يراه النائم مثلا[2].

ويضيف إلى ذلك: أن هذه الفكرة قد جاء في السنة ما يدلل عليها، ففي الصحيحين عن أبي هريرة، وابن عباس أن النبي (ﷺ) ذكر أنه «إذا هم العبد بحسنة كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر حسنات. وإذا هم العبد بسيئة ــ يقول الله تعالى، فلا تكتبوها عليه فإن عملها فاكتبوها سيئة. وإن تركها فاكتبوها حسنة، فإنه إنما تركها من جرائى»[3].

«وفي الصحيح أن الصحابة سألوا النبي (ﷺ) عن الوسوسة التي يكرهها المؤمن، وهي ما يلقى في قلبه من خواطر الكفر. فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه مالأن يحرق حتى يصير حممة، أو يخّر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به «قال: «ذلك صريح الإيمان». وفي حديث آخر: «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة»[2].

ومعنى هذا: أن حديث النفس في حد ذاته لا يدل على فساد الإرادة، إذا ما وجد مقاومة، تحول دون استحالته إلى واقع قولي، أو عملي. بل إن هذه المقاومة نفسها تعد دليلاً على خيرية الإرادة. كما سنوضح ذلك فيما بعد.

وتتضح هذه الفكرة من المثال التالي، يقول:

«وإذا فرض رجل آمن بالرسول مجملاً، وبقى مدة لا يفعل كثيراً من المحرمات، ولا سمع أنها محرمة، فلم يعتقد تحريمها. فإذا ما آمن هذا، ولم يفعل هذه المحرمات، لكن دون أن يعتقد تحريمها، حيث لم يسمع بذلك

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٥٠٨.

(٢) نفسه ص ٥٠٨، مج / ٧، فتاوى الرياض، ص ٥٠.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٥٠٨ والحديث رواه البخاري في الرقاق، والتوحيد. ومسلم في كتاب: الإيمان. والترمذي في التفسير. وفي مسند الإمام أحمد، جـ / ١، ص ٢٢٧، ٢٢٩، جـ / ٣ ص ١٤٩.

(٤) نفسه، ص ٥٠٨ ــ ٥٠٩ والحديث رواه مسلم في الإيمان، وفي مسند الإمام أحمد؛ جـ / ١ ص ٣٤٠، ٣٤٥.

«فهذا لا يثاب ولا يعاقب»[1] أما إذا علم التحريم. «فاعتقده، أثيب على اعتقاده. وإذا ترك ذلك ــ مع دعاء النفس إليه ــ أثيب ثواباً آخر كالذي تدعوه نفسه إلى الشهوات، فينهاها كالصائم الذي تشتهى نفسه الأكل والجماع فينهاها. فهذا يثاب ثواباً آخر بحسب نهيه لنفسه، وصبره على المحرمات، واشتغاله بالطاعات، التي ضدها. فإذا فعل تلك الطاعات كانت مانعة له عن المحرمات»[2].

وهذا في مجال العبادات الشرعية، والتي تتصل بالجوانب الخلقية أيضاً. ولنا أن نذكر مثالاً آخر من صميم السلوك الخلقي. فالفقير الذي يتولى الإشراف على خزائن عامرة بالأموال، وتحدِّثه نفسه بأن تمتد يده إليها ليأخذ منها مايغنيه، ثم يقاوم هذا الخاطر، دون أن يعلم أن السرقة حرام بنص الدين، فإنه يكون في مجال الحكم الخلقى دون الدينى. بمعنى: أنه يلقى ثوابه الخيّر، بما توفر لديه من خيرية الإرادة. أما مع علمه بحكم الدين، فإنه يلقى ثوابه مضاعفاً باعتقاده الدينى، وبمقاومة تلك الميول النفسية لا سيما مع توفر الدوافع القوية إلى الاختلاس من تلك الخزائن.

ومن هذا يتضح أن الإرادة الخيِّرة ــ عنده ــ لا تحول فقط دون أن يصبح حديث النفس ــ إذا كان شراً ــ سلوكاً ماثلاً، بل إنها تحوِّل هذا الحديث الخفى إلى الاتجاه المقابل، وهو الانخراط في سلك الأعمال الخلقية الخيِّره والانشغال بها، الأمر الذي يعنى، أن تفاعلاً إيجابياً مع الخير، وأنماطه، ومجالات تحقيقه، ووسائلها قد أخذ طريقة إلى تلك النفس، وغدا شغلها الشاغل.

وعلى هذا. فالذي يعلم الشر، ويعلم أنه حرام، ويعتقد هذا التحريم يثاب على ذلك. والذي عرفه، وتحدثه نفسه بفعله، ولكنه يقاوم ذلك، يكون ثوابه أكبر. ويزداد هذا الثواب كلما تدرجت قوة الإرادة الخيّرة نماء، وتعاظماً. ويتضح ذلك إذا ما أضفنا إلى معرفة الشر، ومقاومة حديث النفس بفعله، توفر العوامل، والوسائل التي تجعل من وقوعه أمراً ميسوراً، إذ في مثل هذا الموقف تتعاظم القوة الضاغطة لحديث النفس، وبالتالي تتعاظم معها قوة الكاف والمانع الذي تعبر عنه قوة الإرادة، وسلامتها، وخيريتها. لا سيما إذا تحولت إلى سلوك كلف بالخير، ملتزم به، ولم يعد التفكير في الشر فكرة مطروحة في مجال الشعور. ومع ذلك ففي

(١) ، (٢) ابن تيمية، رسالة الحسنة والسيئة، ص ٥٩.

مثل هذا الموقف تتفاوت الإرادات، وتختلف العزائم، قوة وضعفاً.

وعلى هذا ــ أيضاً ــ فإنه يجب التفريق بين الإرادة الجازمة، وغير الجازمة. فالجازمة «توجب أن يفعل المريد ما يقدر عليه من المراد. ومتى لم يفعل مقدوره لم تكن إرادته جازمة، بل يكون همّاً»[1]. وقد أشرنا إلى أن من هّم بسيئة، فلم يفعلها، فلا شيء عليه من وجهة النظر الدينية، والخلقية كذلك. أما إن تركها لله، فإنه يكون له ثوابه الخلقي والديني كذلك». ولهذا وقع الفرق بين همّ يوسف عليه السلام، وهم امرأة العزيز. كما قال الإمام أحمد: (الهم همان: همّ خطرات، وهم إصرار. فيوسف عليه السلام، همّ همّاً تركه لله، فأثيب عليه. وتلك همت هم إصرار، ففعلت ما قدرت عليه من تحصيل مرادها، وإن لم يحصل لها المطلوب)»[2].

ومعنى هذا: أن الإرادة التي يترتب عليها الحكم الخلقي، لابد أن تكون حرّة، ومتمثلة فيما يتاح لها. أما ما لا يقدر عليه، فلا يكون من مجال الإلزام الخلقي. اللهم إلا إذا سبقه هم جازم، ثم حيل بينه، وبين تنفيذه لسبب أو لآخر، فمنها تكون المساءلة الخلقية، والدينية معاً كموقف امرأة العزيز.

ومن ناحية أخرى: فإنه في المثال السابق يفرق بين الإرادة الجازمة، وبين الهم. أو بعبارة أخرى، يشير إلى نوعين من الإرادة: فالأولى، وهي غير الجازمة أوهمّ الخطرات ــ فهذه لا تدخل في نطاق الإلزام الخلقي. أما الثانية، وهي همّ الإصرار، أو الجازمة فتكون من مجال الإلزام الخلقي. غير أن عنصر الحرية لابد أن يصاحبها في هذا الصدد». ولهذا كانت محنة يوسف بالنسوة، وامرأة العزيز واختياره السجن على معصية الله، أعظم من إيمانه، ودرجته عند الله، وأجره من صبره على ظلم إخوته له. ولهذا يعظم يوسف بهذا أعظم مما يعظم بذلك»[3] ذلك أن ظلم إخوته له كان بغير اختياره[4]. على العكس من موقفه مع امرأة العزيز.

(١) ابن تيمية، عرش الرحمن، ص ٢٧.

(٢) عرش الرحمن، ص ٢٧، ٢٨.

(٣) فتاوى الرياض، مج / ١٧ (التفسير جـ / ٤)، ص ٢٣ ــ ٢٤. وانظر ص ٢٤ ــ ٣٢.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

وفي هذا الاطار يمكن قبول ذلك الرأى القائل: بأنه يعاقب بالإرادة محتجين بقوله (ﷺ): «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار». (قالوا: يارسول الله! هذا القاتل. فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)[1] يمكن قبول هذا الرأى، على أساس أن المقتول، كان لديه إرادة جازمة، بيد أنه فعل ما يقدر عليه «وإن لم يدرك مطلوبه فهو بمنزلة امرأة العزيز»[2].

وقد سبق سهل بن عبد الله التسترى ابن تيمية إلى تصوير مراتب الإرادة حين تحدث عن مراتب خفاء العمل فذكر أنها تمر بالمراحل التالية: الخاطر ثم الوهم، ثم الوسواس، ثم المشيئة، ثم الإرادة، ثم الهمّة، ثم العزيمة: ثم النية[3].

ولذلك يذكر «سهل بن عبد الله التسترى أن المراحل التي تسبق ظهور الفعل الإنساني تبدأ بالخاطر، وهو يأتى من الله فهو يهبط إلى عقل الإنسان، أو قلبه دون اختيار، ولا يملك له دفعاً. ويرى أيضاً: «أن الإنسان مطالب بالتخلص من خواطره وهواجسه، فهى تغزو قلبه وعقله دون حيلة، ولكنه مطالب بألا يترك هذه الخواطر تتطور وتثبت وتستفحل حتى تصير هما أو عزما[4].

وعلى هذا فالإلزام الخلقي، والجزاء المترتب عليه ينحصر في مجال الإرادة الحرة. ولذا فإنه «متى كان القصد جازماً لزم أن يفعل القاصد، ما يقدر عليه في حصول المقصود[5]. ومن المناسب الآن أن نتناول العنصرين الأخيرين للإلزام الخلقي. وهما:

القدرة والحرية :

تبين لنا أن المعرفة لا تكفى دليلا على الإلزام في صورته الخلقية، ما لم تصاحبها إرادة خيِّرة جازمة تجاه الخير، وتجاه الشر. وسلوكها تجاه الخير قد يكون إيجابياً، أو سلبياً. والأمر كذلك فيما يتصل بالشر.

---

(١) ، (٢) عرش الرحمن، ص ٢٨.

(٣) د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي جـ / ١، مصر، دار المعارف، ط/١ ١٩٧٤م، ص ٢٩٦.

(٤) د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي. جـ / ١ ص ٢٦٩، انظر ص / ٢٧٠.

(٥) عرش الرحمن، ص ٢٨.

ولكن هذه الإرادة لا يمكن اعتبارها دليلا على الإلزام الخلقي، ما لم تكن جازمة، بمعنى: أنها يمكن أن تتحول إلى واقع سلوكي. وهذا الواقع مشروط بشرطين، هما: القدرة، والحرية، التي تسلك معها في نمط واحد. إذا لا اعتبار بالقدرة ما لم تكن ثمة حرية، حتى تكون الخلقية هي الصفة الجوهرية التي تميز الإلزام في هذه الحالة.

وعلى هذا: يرى أن الحرية، والقدرة تقتضيان أن يكون للإنسان مشيئة لها فاعليتها في مجال الخير، والشر. كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم[١]. (الإنسان: ٢٩ — ٣٠). (التكوير: ٢٨ — ٢٩).

ومن ناحية أخرى، فإنه لابد من مراعاة درجة الحرية، أو مراعاة الظروف المتاحة عند تقدير خلقية السلوك. سواء أكانت متصلة بالمعرفة، أم بالسلوك ذاته. وعلى هذا: فإن من عرف الحق، لا يجوز له تقليد أحد في خلافه.

ومن عرفه، ولكنه يكون عاجزاً عن إظهاره وذلك «كمن عرف أن دين الإسلام حق»[٢]، وهو بين قوم غير مسلمين، «فإذا فعل ما يقدر عليه من الحق لا يوآخذ بما عجز عنه»[٣]. ومعنى هذا: أن الإلزام لابد أن يستند كذلك إلى ما يقدر عليه، دون ما يعجز عنه. وهذه الفكرة نفسها، نراها في القرآن الكريم، في حديثه عن بعض من أهل الكتاب كما في قوله تعالى: (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم،وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب) (آل عمران: ١٩٩). وعن جماعة من قوم موسى، قال تعالى: (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) (الأعراف: ١٥٩)، وعن رسالة محمد (ﷺ) كما في قوله تعالى: (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون: ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين) (المائدة: ٨٣).

وعلى هذا: فالعجز، أو عدم القدرة على المعرفة، مع توفر الإرادة الخيِّرة لا يترتب عليه حكم خلقي، أو ديني ملزم. ولذا فإنه إذا كان «المتبع للمجتهد

(١) فتاوى الرياض مج / ٨ (القدر) ص ٢٣٨ انظر ص ٢٣٥ — ٢٣٦، التفسير جـ / ٤، ص ١٧٢ — ١٧٣.

(٢) ، (٣) فتاوى الرياض، مج / ٧ ص ٧١.

عاجزاً عن معرفة الحق على التفصيل، وقد فعل ما يقدر عليه مثله، من الاجتهاد في التقليد فهذا لا يؤآخذ إن أخطأ «في اجتهاده هذا. طالما كان عاجزاً عن معرفة الحق، مع ما بذله من جهد، وطاقة. وطالما أنه فعل ما يقدر عليه[1].

أما الذي يقلد شخصاً معيناً دون آخر مساو له، دون الاحتكام إلى معايير موضوعية في هذا، وإنما عن هوى خاص. وكذلك إذا نصره باليد واللسان، دون أن يعلم أن الحق معه «فهذا من أهل الجاهلية»[2]. حتى وإن كان متبوعه على صواب. ويكون سلوكه هذا غير صالح، بمعنى: أنه يتصف بالشر. فإذا كان هذا المتبوع «مخطئاً»فإن الحكم الخلقي على تابعه يكون أكثر شدة، ويكون لذلك «آثماً»[3].

ويستوى في هذا، المجال الديني، وغيره. ولذلك «فمن ترك بعض الإيمان الواجب في الجملة لعجزه عنه، إما لعدم تمكنه من العلم، أو لعدم تمكنه من العمل لم يكن مأموراً بما يعجز عنه، ولم يكن ذلك من الإيمان، والدين الواجب في حقه، وإن كان من الدين والإيمان الواجب في الأصل»[4].

أي إن الواجب الديني والخلقي تتوقف طريقة تنفيذه على ما يتاح لدى الناس من قدرات علمية، أو عملية دون أن يفقد طبيعته، ودون أن ينال ذلك من كونه واجباً. والأمثلة الدينية على هذا كثيرة، كما يحدث لسائر «أهل الأعذار». وفي المجال الخلقي: قد يكون في مقدور إنسان مّا فاضل أن يمد يد العون لذي فاقة مثلا، ولكنه لا يعلم حاجته فيهمله أو يسقطه من حسبانه بينما هو يعين الآخرين المماثلين له في الفاقة، أو حتى الأقل حاجة منه. فهذا الاهمال لا ينال بأي حال من إخلاله بالواجب الخلقي.

والأمر كذلك فيما لو لم تمكنه الظروف ــ لسبب أو لآخر ــ من مساعدته مع علمه بحاجته الملحّة.

---

(١) فتاوى الرياض، مج / ٧، ص ٧١، ٧٢.

(٢) نفسه، ص ٧٢.

(٣) نفسه، ص ٧٢.

(٤) ابن تيمية، مذهب السلف القويم (ضمن مجموعة الرسائل والمسائل) ج / ١، ص ١١.

والأمر كذلك أيضاً فيما ينبغي على الإنسان معرفته، وعمله طبقاً لتلك المعرفة. كمعرفتي ــ مثلا ــ بواجباتي الخلقية تجاه الآخرين، ثم القيام بما تتطلبه تلك الواجبات. ففي مثل هذا الموقف قد تتيسر لي المعرفة، ولا يتيسر العمل، وقد يحدث العكس. وهنا يصبح الواجب الخلقي بالنسبة لي ما يتيسر علماً كان أو عملا. وفي كل الأحوال يظل من الواجب الخلقي أن أبذل جهداً لكي أعرف واجباتي أو مسئولياتي تجاههم، ثم أقوم بما تتطلبه خير قيام، وذلك حسب الطاقة من العلم، والعمل. والذي لا يتحقق منهما مع القدرة عليه يعنى أن فاعل ذلك مجانب للخير، ويستأهل الحكم الخلقي المناسب لما فرط فيه.

وهكذا تبين لنا أن ابن تيمية قد كشف عن وعي دقيق بعناصر الإلزام الخلقي، وأبان في صورة متناسقة، ومحكمة عن طبيعته الخلقية التي يوصف بها. وقد رأيناه يعترف بأهمية النشاط، والقدرة، والحرية الإنسانية، ويربط بين هذه الجوانب وبين الطبيعة الفطرية التي خلق الله الناس عليها، في الوقت الذي يدرك فيه الوظائف الطبيعية والضرورية للملكات والقدرات الإنسانية. وكذلك لا يغفل الميول والدوافع النفسية التي يكون لها ــ في الغالب ــ تأثير متزايد فيما يتصل بتوجيه السلوك الإنساني نحو الخير، أو الشر.

وعلى هذا: فقد أقام المعرفة على أسس عقلية، ونفسية، وذوقية وفطرية. ثم ربط هذه الأسس بالمعرفة الدينية التي جاء بها الوحي الإلهي، تلك المعرفة التي تعتبر ضرورة حيوية لتحقيق المعنى الخلقي الكامل للمعرفة.

ومن ناحية أخرى، فإن المعرفة بهذه الصورة لابد أن تواكبها إرادة خيّرة، وحرّة لها ذات الابعاد، أو الضمانات الخلقية التي أشار إليها في المعرفة. ثم إن هذا الإرادة الحرّة لابد ــ أيضاً ــ أن تدعمها القدرة على المعرفة، وعلى العمل. وبذلك يكون الإلزام الخلقي قد استوفى كل الضمانات التي تجعل من معناه الخلقي، بهذه الصورة التي رأيناها في فكر ابن تيمية، معنى لا نظير له لدى أي فلسفة خلقية أخرى.

وبذلك نرى أن ابن تيمية كان عميقاً، ودقيقاً في تصوره لعناصر الإلزام الخلقي. على العكس من بعض الفلاسفة، القدامى، والمحدثين. هؤلاء الذين يقررون حتمية الأفعال الإنسانية، فيلغون بذلك عنصر الإرادة الانسانية الحرة.

يقول شوبنهور: «هناك أناس طيبون، وآخرون خبثاء. وذلك مثلما يوجد حملان ونمور. فالأولون يولدون بمشاعر إنسانية، والآخرون يولدون بمشاعر أنانية. وعلم الأخلاق يصف أخلاق الناس مثلما يصف التاريخ الطبيعي خصائص الحيوانات»[1]. كما أشار في المحاضرة التي تحدث فيها عن أصل الأخلاق[2] إلى أن أساس المبدأ الأدبي ــ أي الإلزام الخلقي ــ موجود في طبيعتنا. «أي» إن الجنس البشري يولد، وبه ميل فطرى، نحو الأنانية، والضعة، أو العطف. وهذا الميل يظهر في مرحلة مبكرة جداً من الحياة[3].

وبهذا التصور يقضى «شوبنهور» على أي أمل في إصلاح النفس الإنسانية، ويجعل بالتالي ــ من محاولات إصلاح السلوك، أو تقويم الخطأ أمراً غير ميسور ــ لأن أي جهد سوف يبذل في هذا السبيل جهد ضائع، ولن يحقق شيئاً.

وكذلك نرى (اسبينوزا) يضع الإنسان في قالب ثابت لا تبرز من خلاله، تلك السجايا التي يتمتع بها كل إنسان على حدة، والتي يظهر من خلالها الفروق الفردية بين جميع البشر وبذلك لا يكون ثمة تأثير للإراة، والقدرات الإنسانية الأخرى[4] وذلك حيث يقول: إن «الأعمال الإنسانية تنتج، وتستنبط بنفس الضرورة المنطقية التي يستنتج بها من جوهر المثلث أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين»[5].

«وكانت» نفسه، وهو الداعي إلى الحرية، والعاشق لها، يكاد يلغيها حين يقرر أنه لو أتيحت لنا معرفة جميع الظروف، والسوابق «فإن أعمال الإنسان يمكن التنبؤ بها بنفس الدقة التي يحدد بها كسوف الشمس»[6].

وبعد.. فلكي تتضح بصورة أدق أبعاد أسس الإلزام الخلقي عند ابن

---

(١) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن. ص ١٨١.
(٢) ألقاها في الجمعية الملكية للعلوم بكوبنهاجن. الكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص ١٥١.
(٣) الكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص ١٥١ ــ ١٥٢.
(٤) قارن مثلاً: د. محمد عماد الدين إسماعيل، المنهج العلمي وتفسير السلوك، مصر، مكتبة النهضة. ط / ٢، سنة ١٩٧٠، ص ١٧١ ــ ١٧٢.
(٥) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٨١.
(٦) المصدر السابق، ص ١٨٢.

تيمية، نرى أن نقارن بينه ــ في هذا الصدد ــ وبين فيلسوفين لهما مكانتهما في الفكر الفلسفى، أحدهما في المجال الإسلامي ــ وهو «الفارابي»، والثاني في الفكر الغربي وهو «ديكارت».

الإلزام الخلقي عند الفارابي :

أما «الفارابي». فإنه يرى أن المعرفة ينبغي أن تكون سابقة على السلوك الفاضل. وذلك حين يتحدث عن الملكات الفاضلة في المدن، والأمم. حيث يشير إلى أن هذه الملكات الفاضلة، إنما «تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى تمكين السير، والملكات الفاضلة في المدن والأمم، وحفظها عليهم، وحياطتها»[1]، من السير الجاهلية التي تعتبر بمثابة الأمراض التي تعرض للمدن الفاضلة. ويضرب لذلك مثالا بمهنة الطب التي «تلتئم بمعرفة جميع الأفعال التي تمكن الصحة في الإنسان، وتحفظها عليه» وتحميها من الأمراض[2].

ومعنى هذا: أن الفارابي يرى أن المعرفة شرط ضروري في السلوك الفاضل، ومن ثم يكون الإلزام الخلقي. ثم إن هذه المعرفة لابد أن تتجه إلى المجالات الفاضلة، وغير الفاضلة أيضاً[3]. ولا يقال: إنه هنا يتحدث عن السياسة المدنية، ومن ثم فهو يتحدث عن المجتمعات لا عن الأفراد، ذلك إنه يقصد من حديثه هنا، الأفراد، والمجتمعات معاً ولذلك فإنه يذكر أن الإنسان الذي ينتمي إلى المدينة، أو الأمة الفاضلة، يعتبر إنساناً فاضلا. والإنسان الذي ينتمي إلى المدينة، أو الأمة الجاهلة يسمى إنساناً جاهلياً. كما يرى أن الانسان الذي يعيش في أي من المدينتين، الفاضلة أوالجاهلية، ويكون على غير طباع أهلها، سواء أكان ذلك بإرادته، أم بغير إرادته يراه جزءاً غريباً عنها[4].

أما مصادر هذه المعرفة، وطبيعتها، فيشر إليها الفارابي، حين يتحدث عن طبيعة المعرفة لدى الطبيب، وهو المثال الذي ساقه لتوضيح فكرته عن المعرفة الضرورية للسلوك الفاضل. وفي هذا يذكر أنها لا تأتى من مطالعة كتب الطب، ولا من قدرته على معرفة الكليات، والأشياء العامة فقط. «بل بقوة أخرى تحدث

---

(١) الفارابي، كتاب الملة. تحقيق: محسن مهدي. بيروت، دار المشرق ١٩٦٨م ص ٥٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.
(٣) نفسه، ص ٥٩.
(٤) الملة، ص ٥٥.

بمزاولة أعمال الطب في واحد واحد من آحاد الأبدان، وبطول مشاهدته لأحوال المرضى، والتجربة التي تحصل له في طول الزمان»[1].

ومعنى هذا: أن طبيعة هذه المعرفة إنما تقوم على أمرين، هما: القدرة على معرفة الحقائق، أو القوانين العامة المتصلة بموضوع العمل، أو السلوك. ثم القوة التي تتوفر نتيجة التجربة العملية، والممارسة اليومية. ومن ثم فهو يحصر مصادر المعرفة اللازمة للسلوك الفاضل، في هذين الاتجاهين.

والأمر ـــ كما قلت ـــ ليس خاصاً بالأمة الفاضلة، أو الرئيس الفاضل، أو كذلك بالطبيب الكامل، بل هو قاعدة عامة تنطبق على جميع الأفراد ـــ كما يبدو من كلامه ـــ بدون استثناء. ولذلك يقول: «والقوة التي يقتدر بها الإنسان على استنباط الشرائط التي يقدر بها الأفعال بحسب ما يشاهد في جمع جمع، أو مدينة مدينة، أو واحد واحد، وبحسب عارض عارض، في مدينة، أو أمة، أو في واحد، يسميها القدماء: التعقل. وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة، واستيفائها كلها، لكن بطول التجربة في الأشخاص»[2].

أما وظيفة قوة الاستنباط التي أشار إليها، فهى أنها تساعد الإنسان على «تقدير الأفعال، في كميّها، وكيفيتها، وأزمانها، وسائر ما يمكن أن تقدر بها الأفعال»[3]. ولذلك تسمى قوة التعقل. وهذه القوة إنما تستمد من التجربة التي تتنوع، وتتعدد مصادرها بين الأشخاص، والجماعات، بالإضافة إلى الحقائق والقوانين الكلية ـــ هي مصدر المعرفة التي تعتبر أساساً من أسس الإلزام الخلقي.

ونلاحظ في هذا الصدد أنه يضع في اعتباره ـــ عند تقدير خلقية السلوك أو العمل ـــ النظر إليه من حيث الكم، والكيف، والزمن، بالإضافة إلى الشرائط أو الظروف الخارجية التي تواكبه، أو يكون لها تأثير فيه. ومعنى هذا: أنه يربط بين المعرفة، والإرادة، التي عليها أن تواجه المتغيرات المختلفة من حيث الأفراد،

---

(١) الملة، ص ٥٧ ـــ ٥٨.
(٢) نفسه، ص ٥٨ ـــ ٥٩.
(٣) نفسه، ص ٥٨.

والجماعات، والزمان، والمكان. يقول: «وكل ما شأنه أن يوجد بالإرادة، فإنه لا يمكن أن يوجد أو يعلم، أولاً. فلذلك يلزم متى كان شيء من المعقولات الإرادية مزمعاً أن يوجد بالفعل خارج النفس، أن يعلم أولاً الأحوال التي من شأنها أن تقترن به عند وجوده»[١].

وسبب ذلك أننا: إذا أردنا أن نوجد شيئاً من هذه الإرادات المعقولة، في الخارج بالفعل «كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما، مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر»[٢]. ثم إن هذه الأعراض تختلف من أمة إلى أمة، ومن مكان إلى مكان[٣].

على أن الفارابي يضيف إلى ما تقدم، أنه مما يجعل لقوة التعقل تأثيراً أتم «أن تقرن إليها الفلسفة النظرية»[٤] كما يشير كذلك إلى أهمية التنشئة والتربية في هذا الصدد[٥]. وهو بذلك نراه يربط بين الفلسفة النظرية، وبين التنشئة والتربية. وكأنه يريد أن يدلنا على أن الذي يتولى ذلك بنجاح منقطع النظير، هو الفيلسوف. ولذلك فهو يجب أن يكون مصدر المعارف السامية[٦].

ومن ناحية أخرى: يرى الفارابي أن «العقل الفعّال» هو الذي يزود الإنسان بملكات المعرفة، حيث «يعطى الإنسان أولاً قوة، ومبدأ به يسعى، أو به يقدر على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يقى عليه من الكمالات، وذلك المبدأ هو العلوم الأول، والمعقولات الأول»[٧]. وهذا يعني: أن مصدر هذه المعارف والمعقولات الأولية، العقل الفعّال. وذلك عن طريق الجزء الحاس من النفس،والجزء النزوعى الذي يكون به الشوق، أو الكراهية. وآلات هذين الجزأين هي أجزاء البدن. ومن هذين الجزأين تحصل ثلاث درجات من الإرادة بعضها فوق بعض،

---

(١) تحصيل السعادة، ص ١٨.
(٢) تحصيل السعادة، ص ١٩.
(٣) نفسه ص ١٩.
(٤) الملة، ص ٦٠.
(٥) نفسه، ص ٦٠.
(٦) الملة، ص ٦١.
(٧) السياسات المدنية، ص ٤١.

فالأولى تقوم على الإحساس، والنزوع فهى لذلك «شوق عن إحساس»[1].

ثم يتبع تلك الدرجة درجة أخرى، وهي الصادرة عن الشوق والتخيل. وبعد هذه المرتبة تحصل المعارف والمعقولات الأُول، التي يقيس بها العقل الفعّال. والتي ينبثق عنها الدرجة الثالثة من درجات الإرداة وهي: «الشوق عن نطق. وهذا هو المخصوص باسم الاختيار»[2]. وهذا لا يكون إلا للإنسان فقط. «وبهذا يقدر أن يفعل المحمود والمذموم، والجميل والقبيح. ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب»[3] أي إننا حينئذ نكون في دائرة الإلزام الخلقي. إذا لا ثواب، ولا عقاب بدون إلزام.

ويذكر الفارابي أيضاً: أن المرتبتين الأوليين من الإرادة، ليستا خاصيّن بالإنسان، بل يشترك معه فيها الحيوان غير الناطق. بيد أن الإنسان يمكنه بهما أن يسعى نحو السعادة، ولكن لا يستطيع أن يفعل الخير المطلق، أو يميز بين الخير، والشر، والجميل والقبيح. ومعنى هذا: أن الإلزام بمعناه الخلقي لا يرد إلا عندما تتوفر الدرجة الثالثة من الإرادة الناطقة، أى العاقلة، أو ماسماها بجودة التمييز، أو قوة التعقل[4].

وعلى هذا، فإذا ما تحققت للإنسان هذه المعرفة التي تعتمد على المعقولات الأُول التي زوّده بها العقل الفعال، مع القوة الناطقة، بالإضافة إلى الإرادة التي تعتمد بدورها على هذه القوة، والتي تتمثل في الميل شوقاً ، أو كراهة — إذا تحقق ذلك كله، فإنه يمكنه أن يحدد المجال الذي يسلكه خيراً كان أو شراً. وذلك بناء على غايته التي يسعى إليها. فإذا كانت غايته خلقية، فإن سعيه يتجه صوب السعادة، وإلا فإنه يسعى تجاه الشر والقبيح[5].

وفي هذا المجال، يفرق الفارابي بين الخير الإرادى. والشر الإرادى، ويرى أن الناس مختلفون، ومتفاوتون في مجالات هذا، وذاك. وذلك بحسب تفاوت طبائعهم، وفطرهم من ناحية، وبحسب تفاوت إرادتهم من ناحية أخرى[6].

---

(١) ، (٢)، (٣) السياسات المدنية، ص ٤٢.

(٤) السياسات المدنية، ص ٤٢، وانظر، التنبيه على سبيل السعادة ص ٦ — ٨.

(٥) السياسات المدنية، ص ٤٤.

(٦) نفسه، ص ٤٤ — ٤٦.

... فإذا ما حاولنا من خلال هذا العرض أن نتبين طبيعة المعرفة، والإرادة، وصلتهما بالإلزام الخلقي لدى الفارابي، فإننا لا نعثر عليهما في صورة متسقة. أو في صورة واضحة على العكس من ابن تيمية في هذا الصدد.

فالفارابي يرجع المعرفة إلى ما يفيض به العقل الفعال على الجزء الناطق من الإنسان. وبهذا يتحدد اتجاه الإنسان، أو يقدر على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى الكمالات التي ينشدها. ومعنى هذا: أن المعرفة البشرية لا قيمة لها في هذا الصدد. وكذلك فإن الإرادة البشرية تصبح عديمة القيمة في الإلزام؛ حيث إنها تتحدد بناء على ما يرسمه العقل الفعّال. فإذا ما تساءلنا عن حقيقة العقل الفعّال هذا، وجدناها سراباً لا وجود لها في الواقع. كما أشرنا من قبل.

ومن ناحية أخرى: فإن هذا التصور لديه يتعارض مع فكرتي الهداية العامة، والخاصة اللتين وجدناهما لدى ابن تيمية. كما أشرنا. وقد أشار إلى أن هذه، وتلك تصدر عن الله مباشرة للإنسان. أما العامة، فهي لجميع البشر على حد سواء. بينما الخاصة، تكون قاصرة على المؤمنين، وذلك بناء على سلوكهم الشخصي الحرّ، وصلتهم المباشرة بربهم، وتجربتهم الذوقية، التي يعايشون من خلالها السلوك الديني حقيقة، ومظهراً. وليس الأمر كذلك مع الفارابي.

ويتفق ابن تيمية مع الفارابي في الإشارة إلى قوة الاستنباط، التي وجدناها لدى كل منهما. فهي عند الفارابي، مرتبطة ــ كما ذكر ــ بالشرائط التي يكون على أساسها تقدير الأفعال، واكتساب الخبرة بشأنها. فهي لهذا أشبه ما تكون بالدراية أو الخبرة. على أن ابن تيمية يضيف إلى ذلك أبعاداً ذوقية مستمدة من وحي التجربة الدينية.

ونجد بينهما اتفاقاً عاماً كذلك حول الشروط التي وضعها الفارابي للفيلسوف الحاكم أو لرئيس المدينة الفاضلة. حيث يذكر الفارابي نوعين من الصفات، أحدهما فطرى، والثاني مكتسب[1]. وهذه الشروط في الحقيقة تجمع في مضمونها العام أسس المسئولية الخلقية، كما تظهر لدى الفارابي، من مسوغات

---

(١) قارن، د. على عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، مصر. ط / ١، ١٣٦٩ / ١٩٥٠م. ص ٤٨ ــ ٥٥. بما ذكره ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية».

رئاسة المدينة الفاضلة. ومن ثم يفضل هذه الرئاسة التي تجمع الفلسفة النظرية مع قوة التعقل على الرئاسة السنيّة التي لا تحتاج إلى تلك الفلسفة[1]. غير أن ثمة ملاحظة تتصل بفكرة تسلسل الفيوضات لديه، تلك أنها تتناقض مع طبيعة المعرفة التي ترتبط بالإلزام الخلقى، حيث إن المعرفة ومصادرها ـــ كما يرى ـــ ليست متاحة لجميع الناس على درجة سواء. وإنما تعتمد على ما يقوم به مدبر المدينة الفاضلة من إمداد كل طبقة ـــ حسبما يرى ـــ بالمعرفة المناسبة له، ولا يقتصر الأمر على المعرفة وحدها ـــ بل يشمل كذلك «الهيئات، والملكات الفاضلة التي يرسمها في نفوسهم»[2]. ولا يقتصر على هذا «دون أن يعطى أشياء أُخر يلتمس بها استبقاءهم، واستدامتهم على الفضائل، والخيرات التي ركزها فيهم منذ أول الأمر»[3].

ومعنى هذا: أن على مدبر المدينة الفاضلة أن يضع البشر في قوالب فكرية، تشمل ما في نفوسهم. وتمتد إلى طريقة تفكيرهم، ومعالجتهم لشئون حياتهم وإلى سلوكهم تجاه الخيرات والفضائل. وواضح أن هذه القيود الفكرية لا تتفق مع طبيعة المعرفة التي ترتبط بالإلزام الخلقي، ولا بالإرادة الحرة التي يستند إليها كذلك.

وهكذا، لا نجد لحرية الإرادة ـــ مع سلسلة الفيوضات، التي يقوم عليها أمر المدينة الفاضلة ـــ وجوداً في الواقع. حيث يرى أن مدّبر المدينة الفاضلة يحمل الناس حملا على الائتلاف ـــ والترابط في الأفعال، دون أن يكون هذا صادراً عن إرادة حرة، واختيار حر كذلك. يقول: «كذلك يلزم مدبر الأمة أن يجعل، ويرسم في نفوس أقسام الأمة، والمدينة هيئات، وملكات إرادية، تحملهم على ذلك الائتلاف والارتباط»[4].

فإذا ما سألنا عن السبب الذي يدفع مدبر المدينة الفاضلة إلى هذا. أو بعبارة أخرى. ما المزايا التي تخول له، هذا السلطان القهرى، الذي يستأصل الإرادة من

---

(١) الفارابي، الملة. ص ٦٠.
(٢) الملة، ص ٦٥.
(٣) نفسه، ص ٦٥.
(٤) الملة، ص ٦٥.

النفس، ويقضى على حريتها؟ يجيب الفارابي: بأنه إنما يفعل ذلك، لأنه واحد في الرتبة. ولأنه كامل لا نقص فيه بوجه من الوجوه «ولا يمكن أن يكون كمال أتم من كماله، ولا وجود أفضل من وجوده. وأن كل ما دونه ففيه ــ بوجه من الوجوه ــ نقص»[١].

وواضح أن هذا الكمال الذي أشار إليه الفارابي، لا يمكن أن يتأتي على هذه الصورة إلا لله وحده. ومن ناحية أخرى. فإنه يرى أن المدبر للمدينة الفاضلة يستمد الوحى والإلهام من الله تعالى[٢]. ولذلك فإن عليه «أن يتأسى بالله ويقتضى آثار تدبير مدبر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات، وفيما دبّر به أمورها؛ من الغرائز، والفطر، والهيئات الطبيعية، التي جعلها وركزها فيها»[٣].

ومعنى هذا: أن مدبر المدينة الفاضلة ينبغى عليه أن يتبع سنن المنهج الإلهى في تدبيره العالم، وأن يلتزم به التزاماً كاملاً ولا يتأتى ذلك إلا بالمعرفة الشرعية المتعمقة، كما أشار إلى ذلك في شروط حاكم تلك المدينة. فإذا سألنا في هذا الصدد عن المدبّر الحقيقى لأمر تلك المدينة؟ يجبيب الفارابى: بأن «الله تعالى هو المدبر أيضاً للمدينة الفاضلة، كما هو المدبّر للعالم، وأن تدبيره تعالى للعالم بوجه، وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر. غير أن بين التدبيرين تناسبا»[٤]. وواضح أن تدبير الله للمدينة الفاضلة، يكون من خلال اقتفاء رئيسها سنن التدبير الإلهي لأمر العالم، ومن ثم يكون بين هذين التدبيرين تناسب واضح.

وإذا كانت الفلسفة ــ بالمفهوم الإسلامي ــ ثمرة التفكير في ملكوت السموات والأرض كما أمر الله، فالوحى ــ في هذا الصدد ــ يلتقى مع الفكر الفلسفى، ويدعمه. ولذلك يرى الفارابي أنه يلزم «أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام، لأنه لا يمكن أن يقف على شيء، مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يأتسى به إلا من هناك»[٥]. وبهذا تكون تلك المعرفة أساساً متيناً من أسس الإلزام الخلقي.

(١) نفسه، ص ٦٣، انظر السياسات المدينة، ص ٤٩.
(٢) الملة، ص ٦٤.
(٣) الفارابي، الملة، ص ٦٥ ــ ٦٦.
(٤) نفسه، ص ٦٤ ــ ٦٥.
(٥) الفارابي، الملة، ص ٦٦.

غير أننا نرى من ناحية أخرى، أن فكرة تسلسل الفيوضات لا يمكن أن تأتلف عقلياً، أو واقعياً مع فكرة الوحى وهذا تناقض. وبهذا يتبين لنا أن الفارابي، قد تناول أسس الإلزام الخلقي، فقد تحدث عن المعرفة، وهي أهم الأسس لديه، كما تحدث عن الإرادة حين أشار إلى الخير والشر الإراديين. وإن كنا نلحظ أن حرية الإرادة مقيدة لديه. بما يفيض به العقل الفعال، وبما يقوم به مدبر أمر المدينة الفاضلة، كما أن المعرفة ضيقة الحدود، ولا نجدها على التمام والكمال إلا لدى الفيلسوف. ويضاف إلى ذلك عدم وضوح الجانب الذوقى إزاء طغيان سلطان المعرفة العقلية. والأمر ليس كذلك بالنسبة لابن تيمية كما ذكرنا.

الإلزام الخلقي عند ديكارت :

وننتقل بعد ذلك إلى فيلسوف آخر في مجال الفكر الغربي، وهو «ديكارت» حتى تتبين لنا بشكل واضح طبيعة نظرة «ابن تيمية» إلى أسس الالزام الخلقي.

يرى «ديكارت» أنه ليس في الوسع «وضع أي تعريف منطقى يفضى إلى معرفة الحقيقة[1]. وقد لاحظ (هاملان) في كتابه: (مذهب ديكارت)، أنه لم يأت بجديد في هذا الصدد، كما أنه «لا يفكر في جواز إبداع العقل إياها بالضرورة. ولا عن طريق إعادة خلقها بعد إذ خلقها الله، إلا أن يكون العقل مجرد مقر لها»[2].

ونحن نرى أن (هاملان) كان مبالغاً حينما ظن أن العقل، يمكنه أن يعيد خلق الحقيقة، حيث لا يستطيع ذلك بحال. إذ بعد خلق الله إياها فلا عمل للعقل إلا اكتشافها، إن لم يكن قد دل عليها. أما قبل الخلق فلا وجود لها. ومن هذا يتضح أن حجز الزاوية في المعرفة لدى ديكارت، هو الحقيقة.

ويذكر أيضاً في كتابه: (البحث عن الحقيقة)، أن من الأخطاء الفاحشة، وهم هؤلاء الذين يحاولون تعريف ما ينبغى أن تكون موضوع التصور فقط، دون أن

---

(١) د. نظمي لوقا، الحقيقة، مصر، عالم الكتب. ١٩٧٢م، ص ٤٩ (من خطاب مطول لديكارت إلى الأب مرسين في ١٦ / ١٠ / ٣٩م).

(٢) نفسه، ص ٥٠.

يمبزوا بين الغامض والبيِّن. وبين ما ينبغي أن يعرف، حتى يعرف على وجهه الصحيح، وبين ما هو معروف بنفسه على خير وجه[١].

أما آية الحقيقة عنده، فهي النور الفطرى، الذي يبدو واحداً عند كل الناس، فينبغي أن تكون معارفهم واحدة. ولذلك يقول في (كتاب القواعد): «يجب أن يتجه بحثنا إلى ما ندركه في وضوح، وتميز، وما نستنبطه عن يقين، لأن المعرفة لا تستفاد من غير هذا الوجه أبدا»[٢]. وعلى هذا فلا يتجه بحثنا إلى ما يعتقده غيرنا. ولا إلى ما يكون في مجال الظن. ونلاحظ في هذا الصدد أن ديكارت يكاد يردد ما ذكره ابن تيمية، من «أن مجرد نفور النافرين، أو محبة الموافقين لا يدل على صحة قول، ولا فساده... بل الاستدلال بذلك استدلال باتباع الهوى»[٣]. كما يوافق ما ذكره ابن تيمية من ضرورة الرجوع إلى النفس لمعرفة درجة وضوح، وتميز الحقائق، حتى يتبين الفرق بين الجازم بعلم، والجازم بغير علم[٤]، كما أشرنا.

ويطلق ديكارت على النور الفطرى، اسم (الغريزة العقلية) التي يراها وحدها أهلا للركون إليها. وهذا النور الفطرى الذي يكشف الحقيقة كشفا «فلا نخلط بين الحقائق والأوهام، ويتسنى لنا معرفة الأشياء في أمان من الزلل، يتبدى في فعلين عقليين هما: الحدس، والاستنباط»[٥].

والحدس عنده، هو التصور المتميز الذي يصدر عن العقل الصافي المنتبه، الذي يتحرر من الشك، والذي ينزع من نور العقل وحده. وهو بهذا يعد «أوثق من الاستنباط، لأنه أبسط منه»[٦].

وقد بينا فيما مضى، أن ابن تيمية يربط بين صحة الفطرة، وسلامتها، وبين

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.
(٢) نفسه، ص ٥٢، انظر ص ٥٣.
(٣) مفصل الاعتقاد ص ١٨٩، ١٩٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.
(٥) الحقيقة، ص ٥٣.
(٦) نفسه، ص ٥٣، ٦١.

سلامة الحكم العقلى الصادر عنها[1]. بيد أن الحدس لدى ديكارت، يبدو قريباً من الإلهام العقلي. وهذا يدلنا على أنه يرى في النهاية أن الفطرة تتساوى مع الغريزة العقلية أي مع العقل. ونحن مع تقديرنا ــ كما يرى ابن تيمية ــ لصفاء العقل، وانتباهه ــ كما يذكر ديكارت ــ إلا أن العقل الصافي المنتبه لا يكون كذلك، ما لم تكن ثمة ضمانات أكيدة تحقق له هذا الصفاء من ناحية أخرى. وإنا لنعتقد أن هذه الثقة المفرطة في العقل ليس لها مايبررها إذا لم تكن ثمة عوامل أخرى تتمثل في التوجيهات والحقائق الدينية، التي تتميز باستنارتها، وهدايتها. وهذا هو ما ينقص ديكارت في الكشف عن طبيعة الحقيقة، التي ينتج عن معرفتها الإلزام الخلقي بمقتضياتها. فإذا ما أضفنا هذه العوامل، فإنه يمكن أن نتفق مع ديكارت، في أن التصور الواضح يكون ماثلا أمام العقل المنتبه، مثول المرئيات أمام العين التي تبصرها، ومن ثم فلا يختلط بغيره، ولا يتضمن إلا ما هو واضح[2]. أو كما ذكر ابن تيمية، من أن المترائى للهلال لا يراه على حقيقته، إلا إذا كان بتلك الصورة التي نحن بصددها[3] كما أشرنا.

ومن ناحية أخرى. يرى ديكارت أن السبب في كون مقياس الكشف عن الحقيقة، ودلالتها يكمن في ذلك النور الفطرى، الذي يدرك الأشياء بوضوح وتميز، هو أن الحس يخدع ومن ثم يكون مجالا للشك. «فأنت تحس، والمحسوس غائب، أو لا تحس والمحسوس حاضر، وهي كلها دواع للشك في أمر الحسيات، وقيمتها العرفانية» الأمر الذي يجعل المرء الحريض على الحقيقة «يرى في كل ما فيه للحس مدخل باعثاً على الريبة»[4]، وعلى هذا فلا نقر إلا ما هو واضح ومتميز.

وهذه الفكرة برمتها نجدها لدى ابن تيمية في صورة أوضح، وأدق[5]، إذ أشرنا

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٣.

(٢) الحقيقة، ص ٥٥.

(٣) مفصل الاعتقاد، ص ٣٧.

(٤) الحقيقة، (التأملات) ص ٥٦، انظر ص ٧٣.

(٥) من المعلوم أن الإمام الغزالي قد سبق كلا من ابن تيمية، وديكارت إلى هذه الفكرة، كما نجد ذلك في كتابه: «المنقذ من الضلال»، غير أننا آثرنا أن تكون مقارنتنا بين ابن تيمية، وديكارت كما سنوضح ذلك في نهاية هذا المبحث.

إلى أنه ينبه إلى خداع الحواس، وذلك حين ذكر أن الأسباب التي تؤدى إلى خداع الحس الباطن أو الظاهر، هي بمنزلة المرض الذي يعرض للفطرة السليمة كما خلقها الله[1]. ولذا فإنه يجب أن نفرق بين مجرد العلم بالشيء، وتعقله «فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلا له، بل غافلاً عنه ملغياً له»[2]. ومعنى هذا ــ كما أشرنا ــ أنه يرى أن المعرفة، أو الحقيقة لابد أن تكون واضحة، متميزة، بعيدة عن مرض الخداع.

لكن ابن تيمية يخطو هنا خطوة أخرى، أكثر عمقاً، ودقة، حين يشير إلى أن النور الفطري أو العقلي ــ الذي يضفى عليه ديكارت من الصفات مالا يمكن أن يكون مقبولا دائماً ــ مهما كان صافياً، ومتزنا قد يخدع كما يخدع الحس. ومن ثم فإنه لابد أن يكون معصوماً ــ كما أشرنا ــ بنور الشرع والوحى. وهذه الضمانات بالإضافة إلى التخلى عن الهوى، والميول، أو الدوافع النفسية الأخرى، هي من وجهة النظر الإسلامية ــ كما نرى لدى ابن تيمية ــ في صالح العقل أو النور الفطرى أولاً وأخيراً. إذ إنها تحافظ على نقائه، وصفائه، وتزوده بإمكانات وطاقات مثيرة، وكاشفة لا حدود لها. فيغدو ــ من ثم ــ عقلاً مستنيراً ومهتدياً، وسوياً. ولذا فلا تكفى المعرفة العقلية وحدها في أن تكون أساساً من أسس الإلزام الخلقي، حتى وإن كانت تعتمد على النور الفطرى.

وثمة جانب آخر، وهو أن ديكارت يذكر في القاعدة الرابعة من كتابه : (القواعد لهداية العقل)، أن المنهج لتبيان الحقيقة يعنى به، «قواعد بسيطة ثابتة، بحيث إذا اتبعها إنسان عن كثب، فلن يحسب الباطل حقاً، فلا يضيع جهد عقله هباء، بل تزيد معارفه، حتى يصل إلى فهم صادق لكل ما لا يتجاوز ذرع العقل»[3].

ونلاحظ، أنه هنا يحصر معرفة الحقيقة بما تكون في حدود العقل وفي ضوء إمكانياته. ومعنى هذا، أن كل ما عدا هذا لا يكون معرفة حقيقية، لأنها لا تدخل في دائرة تأثير النور الفطرى، أو الغريزة العقلية. بيد أن هذا التصور لا يقبل على

(١) مفصل الاعتقاد، ص ٣٠، ص ٢٤٥، ٢٤٦.
(٢) الفتاوى الكبرى، مج / ١ ص ٢٧٧.
(٣) الحقيقة، ص ٦٠.

علّاته. إذ السؤال الذي يطرح نفسه، أليس ثمة مالا يحصى من الحقائق، التي تخرج عن نطاق الإمكانيات العقلية؟ وفي مقدمتها الحقائق الدينية؟ فالنور الفطرى أو العقلي لا يتسنى له ـــ وحده ـــ مهما بلغت حدته، وسمت درجة صفائه أن يرقى إلى مستوى إدراكها. فهل تعتبر أمثال هذه الحقائق، والتي تأتي في الصدارة من حيث الأهمية خارجة عن مجال المعرفة، وبالتالي عن طبيعة الحقائق؟!.

وثمة ملاحظة أخرى، تلك أن ديكارت يجعل النور الفطري «الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصادقة»[1] وهذا لا يتفق مع طبيعة المعرفة كما يرى ابن تيمية. حيث يرى أن الوحى، والذوق، أو الوجد لهما دورهما ـــ كذلك ـــ في المعرفة. ولذلك يقول: «فالعلم اسم جامع، ثم منه ما يعلم بالدليل القياسي فهو أدنى أقسامه، فيخص باسم العلم. ويفرد ما عداه باسمه الخاص، فإما معلوم بالدليل القياسي، وهو علم النظر. وأما ما علم بالهداية الكشفية، كما للمحدَّثين، وللمتفرسين، ولسائر المؤمنين، وهو الهدى. وإما منزل من عند الله من الكتب وهو أعلاها»[2] ومعنى هذا: أن ابن تيمية يفرق بين المعرفة العقلية المجردة، والمعرفة الذوقية الكشفية، والمعرفة الدينية التي تأتي عن طريق الوحى. وهذه الأخيرة عنده هي أعلاها لأنها ـــ في الحقيقة والواقع ـــ أوثقها، وأدقها، وأصحها[3]. وبهذا يعتبر ابن تيمية أكثر دقة في التعبير عن طبيعة الحقيقة من ديكارت.

ويرى ديكارات، أن المنهج الصحيح تجاه معرفة الحقيقة، ينبغي أن ينطلق من يقين أوّلي، بدهى (الكوجيتو)، وهو عبارة عن تلك الفكرة البسيطة الطبيعية، التي لا يترتب عليها معرفة علمية كاملة. حيث إن النتيجة التي تترتب على ذلك المنهج سوف تكون المعرفة الحقيقية. ومن ثم فإن القاعدة التي يبدأ بها هي «ألا نقبل الا ما نعرف يقينا أنه الحق»، وذلك عن طريق الحدس الذي يسبق حتى المعرفة الميتافيزيقية[4].

---

(١) الحقيقة، ص ٦٠.

(٢) التفسير جـ / ٢ (مج / ١٥ ـــ فتاوى الرياض)، ص ٢٦٧ ـــ ٢٦٨.

(٣) قارن ـــ مثلاً ـــ الكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص ١٥١.

(٤) الحقيقة، ص ٥٨ وانظر ص ٥٧.

وتلك البداهة تقوم على أساس المعرفة الخاصة التي أطلق عليها اسم (الكوجيتو) أو اليقين الأولي، الذي يكون بدوره منطلقاً أو أساسياً للمعرفة العلمية الكاملة. وفي هذا المجال يفرق ديكارت بين نوعين من المعرفة؛ المعرفة الفطرية، والمعرفة العلمية المنهجية. وهو يرى أن الأولى هي أساس الثانية، إذ تقوم عليها قواعد المنهج الذي يؤدى إلى المعرفة العلمية المنهجية(١).

وهذا المنهج قريب الشبه جداً بمنهج ابن تيمية في نظرته إلى المعارف الأولية، حيث يجعل منها سبيلاً للتوصل إلى الحقيقة، ومن ثم فإنه يرفض رأى الفلاسفة الذي يفرق بين القضايا الأولية، والقضايا المشهورة. كما أشرنا(٢).

ويفرق ديكارت بين الحدس والاستنباط تفريقاً شكلياً، فيذكر أن الاستنباط «حدس مستمر» وهو وسيلة ضرورية، لأن ثمة أشياء كثيرة غير بدهية بذاتها، وتعرف معرفة اليقين عن طريق الاستنباط من مبادىء صحيحة: معروفة بفعل عقلى منقطع، قائم على رؤية، واضحة لكل خطوة من خطوات الاستدلال. والفرق بينهما: أن الاستنباط يشمل نوعاً من التعاقب، أو الحركة، ليس في الحدس. مع أن المبادىء الأولى للاستنباط لا تقوم إلا على الحدس وحده. كما أن النتائج القصوى لا يمكن أن يتيحها إلا الاستنباط(٣).

ويرى ديكارت أيضاً: أننا إذا أردنا أن تكون معرفتنا كاملة، يجب أن «نستوعب جميع الخطوات من المبدأ البسيط، إلى النهاية بحركة عقلية واحدة متصلة غير منقطعة في أي موضع منها. «لكن» إذا وصلنا إلى موضع من السلسلة يعجز عقلنا عن إدراكه إدراكاً حدسياً، وجب علينا أن نقف عنده، ولا نتجاوزه حتى لا نكبد أنفسنا عناء، لا طائل تحته»(٤).

وقد سبق أن رأينا أن ابن تيمية قد اتبع هذا المنهج تقريباً فيما يتصل بالمعارف العقلية. فقد أشرنا إلى أنه يرى أن القلوب تحس إحساساً فطرياً بما

---

(١) الحقيقة، ص ٥٨.
(٢) نقض المنطق، ص ٣٩٩ — ٤٣٣.
(٣) الحقيقة، ص ٦٢ — ٦٣.
(٤) نفسه ص ٦٥.

يتنزل إليها من العلوم النافعة، والضرورية[1]. وقد عبر عن هذه العلوم بلفظ «اليقين» الذي في النفس[2]. كما نبه أيضاً إلى ضرورة الرويّة في الحكم، والاستنباط، وحذر من المخاطر التي تنجم عن التسرع في الحكم[3]، كما نبه أيضاً إلى ضرورة أن تكون المقدمات التي تؤدى إلى المعرفة واضحة لدى النفس، ومتميزة، فلا تحتاج إلى دليل[4]. ومن ثم فإنه يشترط لتحقيق المعرفة الصحيحة، أن يكون الدليل هادياً.

بيد أن ابن تيمية يخطو بعد هذا خطوة أبعد. فحين يرى ديكارت أنه على الإنسان أن يتوقف في البحث عن الحقيقة، إذا وجد نفسه غير قادر عن إدراك ما يبحث عنه في أية حلقة من سلاسل البحث عنها. نجد أن ابن تيمية ــ انطلاقاً من تصوره الإسلامي كما أشرنا ــ يدعو إلى تجاوز هذه المشكلة، التي يبدو فيها عجز الإنسان عن مواصلة البحث عن الحقيقة، ويذكر أنه على الإنسان أن يطلب الهداية، والتوفيق من الله. ويرى أن هذا المدد الهادى سوف يذلل تلك الصعاب، ويقود العقل وسط الظلمة الفكرية القاتمة التي تحيط به، كما تنتشله من حيرته، بواسطة ذلك النور الإلهى الذي يجلّي الحقائق، ويخفف بالتالي من عناء العقل. وهذا التصور من شأنه أن يفتح أبواب الأمل دائماً أمام العقول المستنيرة في بحثها عن الحقيقة، وتحريها. (ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور) (النور: ٤٠).

ومع هذا: فإننا نقدر لديكارت هذه الشجاعة الأدبية، والصراحة العلمية حين طلب من الإنسان أن يكف عن البحث إذا بدت الحقيقة مستعصية على أحكام العقل.

ويرى ديكارت أيضاً، أن (الكوجيتو) يستطيع أن يدحض نوازع الشك التي تحدث عنها، لأنه ــ كما أشرنا ــ نور العقل الفطرى، الذي ينبثق منه «الحدس في غاية الظهور، والتميز، وتلك هي خواص اليقين، وآياته العامة»[5]

---

(١) مفصل الاعتقاد، ص ٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٣) نفسه، ص ٣٦.
(٤) مفصل الاعتقاد، ص ٣١.
(٥) الحقيقة ص ٧٣.

وبذلك النور العقلي الفطري يمكن الوصول إلى الحقيقة، كما نتأكد من صحة أفكارنا من حيث هي أفكار ماثلة في الأذهان متفقة مع فطرة العقل[1].

أما ابن تيمية، فنجد لديه، في مقابل فكرة: الشك الديكارتي، فكرة: «حساب النفس» كوسيلة لاختبار مدى صحة، وصدق، وثبات، وتميز المعارف القلبية الضرورية، وبذلك يكون الجزم عن علم حقيقي لا عن هوى[2]. وقد يكون من المفيد في هذا المقام أن نذكّر بما قاله ابن تيمية في هذا الصدد: «إن الطالب للعلم بالنظر والاستدلال، والتفكر، والتدبر، لا يحصل له ذلك، إن لم ينظر في دليل يفيده العلم بالمدلول عليه. ومتى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلا بد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه مالا يحتاج حصوله إلى نظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً، وسبباً للتفكر الذي يطلب به معلوماً آخر»[3].

وواضح من هذا النص، الاتفاق الكامل، إن لم يكن التطابق، حتى في بعض العبارات بين منهج ابن تيمية العقلي تجاه البحث عن الحقيقة، ومنهج ديكارت في هذا الصدد. كما نلاحظ أن فكرة اليقين الأولى، التي اتخذ منها ديكارت منطلقاً إلى اكتساب مزيد من المعارف اليقينة، موجودة بنصها لدى ابن تيمية كما نرى في النص السابق.

وعلى هذا: نرى اتفاق وجهتي النظر بينهما ــ كذلك ــ حول الحقائق الفطرية التي نراها ماثلة لدى جميع الناس على اختلاف ألوانهم، وألسنتهم. فهي وإن كانت لدى ديكارت مقبولة بحسب الفطرة العقلية الواحدة بين الناس، إلا أن ابن تيمية يضيف إلى ذلك أنها ــ أيضاً ــ قائمة على أساس من العلم والتجربة، كما أنها قد ثبت نفعها، وصلاحيتها لبني الإنسان. وفي هذا المجال يشير ابن تيمية دائماً إلى أهمية العوامل النفسية المختلفة، والظروف الخارجية المؤثرة التي تجعل من أحكام الفطرة، أحكاماً تنقصها الدقة، والموضوعية بالإضافة إلى النقص البشري، والذاتي التي يكتنفها، ومن ثم فلا بد من الهداية الدينية، التي تأتي عن طريق الرسل، والتي تكمّل الفطرة، وتحفظ لها فاعليتها، وصفاءها، وخيريتها ــ كما أشرنا.

---

(١) نفسه ص ٧٤.

(٢) مفصل الاعتقاد ص ٣٠.

(٣) مفصل الاعتقاد، ص ٣٩.

... ويضاف إلى ما سبق، أن لديكارت من الآراء ما نجده متفقا فيها مع ابن تيمية، فديكارت يشير إلى أن الطبيعة الإنسانية «ضعيفة، محدودة للغاية، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية، ولا يمكن الإحاطة بها»[1]، كما يقرر أن الله، الكامل المتقن، الخبير قد خلق خلقه «كاملاً»، ومتقناً في جميع أجزائه[2]، بناء على «أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور»[3].

ويعلل ديكارت مصدر الخطأ الإنساني بعلتين: هما، القدرة على المعرفة، والقدرة على الاختيار، أو حرية الحكم. وبعبارة أخرى كما يقول: «قوة الفهم، والإرادة معاً»[4]. ويرجع الخطأ — من خلال هذين العنصرين — إلى «أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً»[5]، فلا تبقى حبيسة في حدود قدراته، ومن ثم فإنها تمتد إلى الأشياء التي لا يحيط بها الفهم، ولذلك «فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل، بدلا من الصواب، والشر عوضاً عن الخير»[6].

فإذا نظرنا إلى هذا التحليل الديكارتي، نراه يقرر الحقائق الآتية، فيما يتصل بالإلزام الخلقي:

أولا : محدودية قدرات، وإمكانات الطبيعة البشرية.

ثانياً : إن عناصر الإلزام لابد أن يتوفر فيها المعرفة، ثم الإرادة، ثم القدرة، أو حرية الاختيار، أو الإرادة الحرّة.

ثالثاً : إنه يرى أن الإلزام الخلقى في مجال الصواب والخطأ يقوم على أساس حرية الإرادة، التي تتجاوز حدود الفهم، ولكن في الوقت الذي لا يغفل فيه أهمية معرفة الحقيقة.

ومن أجل هذا نلاحظ. أن ديكارت قد وقف عند حدود اعترافه بالقدرات

---

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة د. عثمان أمين. مصر، الأنجلو ط / ٢، ١٩٧٤، ص ١٨٢.

(٢) نفسه ص ١٨٢.

(٣) نفسه، ص ١٨٢.

(٤) نفسه، ص ١٨٥.

(٥) نفسه ص ١٨٩، انظر الحقيقة ص ٧٦ — ٧٧.

(٦) التأملات ص ١٨٩ انظر الحقيقة ص ٨٠ — ٨١.

البشرية المحدودة، وإن كنا، قد لاحظنا اعتماده الكبير على النور الفطرى (الكوجيتو) الذي يجلى الحقيقة وسط ضباب الشكوك، وخداع الحواس. والفكرتان تبدوان متعانقتين في تفكير ديكارت: محدودية القدرات والإمكانات البشرية، ثم الاعتماد على النور الفطري في تقرير الحقائق، حتى تبدو واضحة متميزة. ولقد وقف ديكارت ـــ كما قلنا ـــ عند هذه النقطة. ولكن كان عليه أن يخطو خطوة أخرى، كان من الممكن أن تفتح له آفاقاً جديدة، وتحدد له من ثم، بصورة أدق. وأتم طبيعة الخطأ والصواب في السلوك الإنساني. وتلك الخطوة هي الاعتراف بحيوية، وضرورة الهداية الشرعية الإيمانية، التي تمد المعرفة الفطرية بآفاق أرحب، منها: الجوانب النفسية، والذوقية، والوجدانية ومنها: المعرفة الإيمانية الصافية التي تزيد العقل والفطرة صفاء، ونقاء، وتقلل بالتالي كثيراً من آثار العوامل النفسية التي أشرنا إليها، كما رأينا لدى ابن تيمية.

وعلى هذا، فإن الالزام الخلقي، يبدو لدى ابن تيمية أكثر عمقاً وشمولاً، وواقعية.

ونستعير العبارات الآتية لنقول: إنه كان على ديكارت أن يعرف «الفرق الهائل بين أن يقول الإنسان نظرياً: إنه عاجز عن معرفة الله، كاستنباط من أدلة منطقية، وبين أن يعانى، ويخوض التجارب التي خاضها هؤلاء ليجد بنفسه عملياً استحالة تلك المعرفة»[1].

ونود أن نشير في نهاية هذا المبحث، إلى أننا قد قارنا بين ابن تيمية، وديكارت دون أن نتحدث عن الإمام الغزالي الذي يعتبر المصدر الحقيقي لكل منهما، لأننا نعلم أن ثمة دراسات عديدة تناولت المقارنة بين الغزالي، وديكارت. وبعض هذه الدراسات يتميز بالأصالة، والموضوعية. ومن ثم فإنه قد يكون جديداً أن تكون المقارنة بين ابن تيمية وديكارت، الأمر الذي يكشف عن أصالة المنهج العقلي في الفلسفة الإسلامية، وبعد، فإذا كنا قد تناولنا أسس الإلزام الخلقي لدى ابن تيمية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه، هو ـــ بناء على هذه الأسس، وما يتبعها من إلزام ـــ ما مدى تصور ابن تيمية للحرية الإنسانية في ضوء القوانين الطبيعية، والسنن الإلهية.؟

---

(١) د. محمد كمال جعفر، تراث التسترى الصوفي، مصر. مكتبة الشباب جـ / ٢، ص ٦٤.

المبحث الثالث
موقف ابن تيمية من الحرية الإنسانية

تمهيد :

تناولنا أسس الإلزام الخلقي، وتحدثنا عن العناصر التي تكوّن لحمته، وقلنا: إنها تقوم على المعرفة، والإرادة الحرَّة، والقدرة. وكان حدثينا عن القدرة، والحرّية عامّاً ووجيزاً، ذلك أننا سوف نتناولها في هذا المبحث بتفصيل أكثر.

ولكي يكون تناولنا لموقفه من الحرية الإنسانية أكثر وضوحاً، فقد يكون من الأفضل أن نعالجه من ثلاثة جوانب، لتتضح دعائم تلك الحرية، وسماتها. وهذه الجوانب، هي:

١ ـــ الألوهية. ٢ ـــ العالم. ٣ ـــ الإنسان.

ذلك أن الحديث عن بيان طبيعة الحرية الإنسانية، ومقوماتها لا يمكن أن يكون دقيقاً في رأينا ـــ مالم يكن ثمة تعرّض لبيان حقيقة تصوره للذات الإلهية، وصفاتها، وما ينبثق عن ذلك من تصور للفاعلية الإلهية، حتى يتضح مدى تأثيرها على كل من العالم والإنسان.

والإنسان يعيش ـــ أيضاً ـــ في هذا العالم، ويتفاعل معه، ومن ثم فلا بد من التعرض لبيان مدى الفاعلية الكونية، وتأثيرها على القدرات والملكات الإنسانية.

وأخيراً يأتي دور الحديث عن الإنسان من حيث القوى، والعوامل، أو الضرورات ـــ النفسية التي تلعب دوراً مهمّا في تقرير سلوكه، الأمر الذي يحدد لنا طبيعة الحرية التي يتميز بها الإنسان ويحدد ـــ أيضاً ـــ سماتها...،،

الألوهيـــة :

وحديثنا عن العقيدة من حيث صلتها بفكرة الحرية ـــ عنده ـــ يتطلب منا أن نوضح منذ البداية، أننا لن ندخل في خضم ذلك المعترك المتيافيزيقى الهائل

الذي أدلى فيه جميع علماء الكلام، والفرق الإسلامية، وغير الإسلاميّة، كل بدلوه، فذلك خارج عن نطاق البحث. ومن ثم فلن يتجاوز حديثنا الإطار العام لتصور ابن تيمية للذات الإلهية، وصفاتها وبالتالي فاعليتها، ودون خوض في التفاصيل. وبهذا يمكننا أن نرسى دعائم الخطوة الأولى لفكرة الحرية عنده.

وقبل أن نبدأ في بيان هذا، فقد يكون من الأوفق أن نحدد منذ البداية معانى بعض المصطلحات أو العبارات التي تتصل بمبدأ، أو قضية الألوهية، والتي سوف يستخدمها في ضوء تحديده لها وهذه المصطلحات هي:

الذات ــ الصفات ــ التوحيد ــ التنزيه ــ التشبيه ــ التجسيم.

الذات والصفات :

يرى ابن تيمية أن كلمة الذات موّلدة، مثل كلمات: الموجود، والماهية، والكيفية، ونحو ذلك. ومع هذا فلا يتصور وجود ذات بدون صفات تضاف إليها، كما لا يتصور (وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً)[1].

أما الصفة فهي مثل الوصف. وهو مصدر في الأصل مثل الوعد، والعدة. وهما عند جمهور الناس قد يراد بهما: الكلام الذي يتصف به الموصوف «كقول الصحابي في: (قل هو الله أحد) (أحبّها لأنها صفة الرحمن). وأحياناً يراد بها المعانى التي يدل عليها الكلام مثل: العلم والقدرة[2].

وعلى هذا وقع الخلاف بين علماء الكلام حول العلاقة بين الذات والصفات، ويمكن حصر وجهات النظر في هذه القضية فيما يلى: الجهمية قالوا: إن الصفات ليست زائدة على الذات، ولذلك فهي ليست غيرها وتبعهم في هذا: المعتزلة أو كما يعبّر ابن تيمية عن ذلك بقوله: «والجهمية والمعتزلة تقول: إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبرّ بها عن الموصوف. والكُلّابية ومن اتبعهم من

(١) فتاوى الرياض. مج / ٦ ص ٩٩.
(٢) فتاوى الرياض مج / ٣، ص ٣٣٥.

الصفاتية قد يفرقون بين «الصفة»، «والوصف»؛ فيجعلون الوصف: هو القول، والصفة: المعنى القائم بالموصوف»[1]

وينقل هذا الرأي أيضاً عن الجهمية، الشهرستاني، حيث يشير إلى موافقة «جهم» للمعتزلة في نفي الصفات الأزلية[2]. والأشعرية قالوا:

الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره. والسلف يثبتون خطأ الإطلاقين في النفى والإثبات ويفصّلون. فيرون أنه إذا كان المراد بالغير «ما يباين الموصوف، فالصفة لا تباينة فليست غيره. وإن لم يكن هو، فهو غير بهذا الاعتبار»[3].

والرأى الذي يرتاح إليه ابن تيمية، هو أنه لا يمكن أن توجد ذات خالية عن الصفات، كما أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات[4].

ونحن نرى ـــ مع ابن تيمية ـــ أن الفصل بين الذات والصفات ليس له ما يبرره على الإطلاق بأى مقياس من المقاييس، ذلك أن الذات الإلهية لا يمكن تصورها عارية عن صفاتها، تلك الصفات التي تدل على فاعليتها، وإيجابيتها. وهو ما يتفق عقلياً وخلقياً بصورة حتمية، مع فكرة الألوهية. وإلا فكيف لا يقبل أن يكون ثمة مخلوق يتميز بالحياة، والقدرة ـــ مثلا ـــ دون أن يتصف بصفات تدل على ماله من فاعلية وإيجابية ـــ ولله المثل الأعلى ـــ في الوقت الذي يتصور فيه الذات الإلهية عارية عن الصفات؟!.. وفي رأينا كذلك أن فكرة الفصل بين الذات والصفات، على أساس أن الصفات زائدة على الذات، هي في الواقع فكرة خَياليّة، أكثر من أن تكون فكرة فلسفية، استنفذت الكثير من جهود علماء الكلام في الحقل الإسلامي. وإنا لنعجب كيف أنهم نظروا إليها تلك النظرة الجدية، مع أنها بعيدة عن مجال التصديق ـــ حتى ـــ بالنسبة للإنسان، فكيف مع الذات الإلهية؟!.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٥.

(٢) محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني؛ الملل والنحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت. دار المعرفة، ط / ٢، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، جـ/١، ص ٨٦.

(٣) فتاوى الرياض. مج / ٣ ص ٣٣٦ ـــ ٣٣٧، انظر: الملل والنحل، جـ / ١، ص ٩٥.

(٤) فتاوى الرياض مج / ٦ / ص ٣٣٥.

التوحيد، والتنزيه، والتشبية :

وأما الفاظ: التوحيد، والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم؛ فقد اختلف مدلول كل منها تبعاً لاختلاف آراء المدارس الكلامية والفلسفية، حتى إن كل طائفة تعنى بهذه الأسماء مالا يعنيه غيرهم[1].

ويرى ابن تيمية: أن التوحيد والتنزيه اللذين جاء بهما الكتاب والسنة لا يتضمنان شيئاً «من هذه الاصطلاحات بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها ــ هذا في العمل وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله»[2].

ومعنى هذا: أن مفهوم التوحيد والتنزيه لابد أن يدور حول المنطلقات الآتية: ١ ــ الالتزام بما جاء به الكتاب والسنة في الدلالة على التوحيد. ٢ ــ إن التوحيد يعنى: توحيد العبادة ونفى الشرك. ٣ ــ التمسك بما وصف الله به نفسه، وبما وصفه به رسوله. ومن ثم فلم يوجد «التوحيد» في كلام أحد من السلف بمعنى نفى شيء من الصفات، وإن كان قد ورد لفظ «التشبيه» بمعنى: «تمثيل الله بخلقه دون نفى الصفات التي في القرآن والحديث»[3].

وأما لفظ: «التجسيم» فلم يوجد في كلام أحد من السلف، لا في النفى، ولا في الإثبات، كما لم يرد في كلام النبي (ﷺ)، ولا أحد من الصحابة، أو الأئمة ما يدل على ربط أي شيء من أصول الدين، بلفظ الجسم وماشاكله كالجوهر، والتحيز، والعرض. «لا في الدلائل ولا في المسائل»[4]، ذلك أن المتكلمين بهذه العبارات لم يتفقوا حول المراد بها، كما وقع من اختلافهم حول معنى الجسم، وماترتب على ذلك من إلزامات عدة[5].

ومن أجل هذا التباين بين وجهات النظر، ذم السلف، والأئمة الكلام في الجوهر، والجسم، والعرض، وما شاكل ذلك واعتبروه بدعة، وكان قصدهم: ذم

(١) مفصل الاعتقاد، ص ١٥٠.
(٢) مفصل الاعتقاد، ص ١٥٠ ــ ١٥١.
(٣) مفصل الاعتقاد، ص ١٥٢ ــ ١٥٣.
(٤) نفسه، ص ٣٠٧ ــ ٣٠٨، انظر ص ٣٢ ــ ٣٣.
(٥) مجمل اعتقاد السلف، ص ٣٠٧.

المعانى التي يقصدها هؤلاء بها، وذم دخولها في الدين، أو في مسائلة نفياً وإثباتاً. أما إذا عرفت المعانى الصحيحة «الثابتة بالكتاب والسنة وعبّر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه»[1]. ولكي يتحقق هذا فلابد من مراعاة ما يأتي: —

(أ) معرفة المعانى التي دل عليها الكتاب والسنة.

(ب) معرفة معانى هؤلاء المتكلمين حسب اصطلاحاتهم.

(جـ) الموازنة بين هذه وتلك «ليظهر الموافق والمخالف»[2].

ولهذا: يرى ابن تيمية أن الواجب الخلقي، يتطلب أن يثبت العبد لله ما يجب إثباته من صفات الكمال، وينفى عنه ما يضاد ذلك الكمال. والأمر هكذا فيما يتعلق بالخلق والأمر، أى فيما يتعلق بالفاعلية الإلهية. (فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول، والعمل. ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل)[3]. وعلى هذا: فالواجب الخلقي يقتضى أن يثبت الإنسان لله سبحانه كمال الفاعلية والتأثير. فالخلق يعنى كمال القدرة، وعموم المشيئة، كما يعنى الاعتراف بأن أمره، وشرعه يرتبطان بما يحبه من القول والعمل، كما يعنى الإيمان بقدره إيماناً يقوم على معرفة صحيحة مبرأة من الانحراف. ومن ثم يمكن فهم التوحيد على أنه (التوحيد في القصد، والإرادة والعمل، وفي العلم والقول)[4].

وعلى هذا: فإنه يجب الالتزام بما جاء به الرسل فيما يتعلق بأسماء الله، وصفاته، إثباتاً ونفياً. وقد بعثهم الله بإثبات مفصّل في الأسماء والصفات، ونفى مجمل، حيث نفوا عنه مالا يصلح له (من التشبيه والتمثيل)[5]. قال تعالى: (هل تعلم له سمّياً؟) (مريم: ٦٥) فنفى السّميّ يعنى: نفى النظير الذي يستحق مثل

(١) مجمل اعتقاد السلف، ص ٣٠٨، انظر ص ٣٠٧.

(٢) نفسه، ص ٣٠٨.

(٣) نفسه، ص ٢ — ٣.

(٤) نفسه، ص ٣.

(٥) نفس، ص ٤.

اسمه. ولذلك يروى عن ابن عباس أنه فسر (سميًا) بالمثيل والشبيه[1]. وفي هذا الإطار، نرى آيات القرآن تنفى عن الله سبحانه الشريك بالند والولد، والصاحبة. كما تنفى مماثلته لأى شيء مما خلق، لا في الأسماء، ولا في الصفات، كما هو واضح في كثير من أيات القرآن[2].

ومنهج سلف الأمة يدور في حدود هذا الإطار نفسه، حيث أثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات من غير تكييف، ولا تمثيل. ونفوا عنه ما نفاه من الصفات من غير تحريف ولا تعطيل، (ومن غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته)[3]. ومعنى هذا: أن ذلك المنهج يقوم على أساس إثبات الفاعلية الكاملة للذات الإلهية، مع اثبات غاية الكمال. فهم (لا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ووصف به رسوله، فيعطلون أسماءه الحسنى، وصفاته العليا ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسماء الله وآياته)[4]. وهو سبحانه ــ كما ــ قال (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (الشورى: ١١) ففي هذه الآية رد للتشبية والتمثيل وهو ما يفهم من قوله (ليس كمثله شيء) وفيها ــ أيضاً ــ رد للإلحاد، والتعطيل. وهذا ما يدل عليه قوله: (وهو السميع البصير).

وابن تيمية يرتضى هذا المنهج السلفى الذي يلتزم بما ورد في القرآن، وفي السنة الصحيحة الموثقة. ويقول: (واعلم أنه ليس في العقل الصريح، ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلا)[5]. ويعلل هذا: بأن الذين يخرجون عليها محتكمين في ذلك إلى الميول العقلية فقط وقعوا في فساد، وتناقض؛ ذلك (أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل. بل منهم من يزعم أن العقل جوّز وأوجب ما يدّعى الآخر أن العقل أحاله)[6]. ولذلك يقول

---

(١) نفسه، ص ٤.
(٢) على سبيل المثال: (البقرة: ١٦٥)، (الفرقان: ٢)، (الرعد: ١٦).
(٣) مجمل اعتقاد السلف، ص ٣، فتاوى الرياض مج / ٥، ص ٢٦.
(٤) فتاوى الرياض. مج / ٥، ص ٢٧.
(٥) فتاوى الرياض. مج / ٥، ص ٢٧.
(٦) نفسه، ص ٢٩.

الامام مالك: (أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد (ﷺ) لجدل هؤلاء[١]؟).

ومن ناحية أخرى: فإن أساطين أصحاب هذا الاتجاه العقلي، يعترفون بأن العقل لا يستطيع أن يصل إلى اليقين في المطالب الإلهية[٢]. ومن ثم فلا مندوحة من اتباع علم النبوات في ذلك. وهو الهدى ودين الحق. ومما يؤكد ذلك ويدلل عليه أن كل فريق من هؤلاء يمكن أن يخصم بما خصم به الآخر من وجوه:

الأول: أن العقل لا يحيل أيا منها.
الثاني: أن النصوص الواردة في ذلك لا تحتمل التأويل.
الثالث: (أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول (ﷺ) جاء بها بالاضطرار)[٣] مثلما جاء بالصلاة، والصيام، والحج.
والرابع: أن العقل الصريح يوافق ماجاءت به النصوص أما إذا كان فيها من التفصيل ما يعجز عن إدراكه، فإنه يعلمه مجملاً[٤]. ولذلك يقول ابن عباس: (تفسير القرآن على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها. وتفسير لا يعذر أحد بجهالته. وتفسير يعلمه العلماء. وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل. فمن ادعى علمه فهو كاذب)[٥] وهذا القسم الأخير هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول.

وعلى هذا، فالاشتراك في الوجود، أو في الأسماء، أو في الصفات بين الموجود الممكن المحدث، والواجب المحدث لا يدل على مماثلتهما في أي منها. (بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه. واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم، عند الإضافة، والتخصيص، والتقييد، ولا في غيره)[٦]. فكما لا يجوز عقلا إذا قلنا: إن البعوض شيء موجود، والعرش شيء

---

(١) نفسه، ص ٢٩.
(٢) نفسه، ص ٣٠.
(٣) نفسه، مج / ٥، ص ٢٩.
(٤) نفسه، ص ٢٩ — ٣٠.
(٥) نفسه، ص ٣٧.
(٦) مجمل اعتقاد السلف، ص ١٠.

موجود أن نعتبر وجود هذا مثل وجود هذا، حيث اتفقا في مسمى الشيء والوجود. فكذلك (إذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء) مختصه به ومضافة إليه، (وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء)فهذا لا يعنى تشبيه الله بخلقه أو أن مسمى هذه وتلك متماثلان فضلاً عن اتحادهما[1]. أما من حيث الوجود فواضح أن وجود الله سبحانه ليس كوجود مخلوقاته بناء على ما قررناه. والأمر كذلك بالنسبة للأسماء، إذ لابد أن (يفهم منها مايدل عليه الاسم بالمواطأة، والاتفاق وما دل عليه بالإضافة، والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى)[2].

ولذلك فقد سمى الله نفسه حيا (البقرة: ٢٥٥) وسمى بعض عباده حيا (الروم: ٢٩) وسمى نفسه عليما حليما (النساء: ١٢) وسمى بعض عباده بذلك (الحجر: ٥٣)، (الصافات: ١٠١). وغير ذلك كثير في القرآن. ومع هذا فليست الأسماء الالهية، كالأسماء التي سمى بها بعض مخلوقاته، فأسماء الله مختصه به. وإنما يتفق الاسمان (إذا أطلقا، وجردا عن التخصيص. ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج. ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق)[3].

وأما من حيث الصفات: فقد سمى الله صفاته بأسماء، وسمى صفات عبادة بنظير ذلك، مثل العلم، والقوة، والمشيئة، والإرادة، والمحبة، والرضا، والمقت والمكر، والكيد، والعمل، والمناداه، والمناجاة، والتكليم، والتعليم، والغضب، وبسط اليدين[4]. وغير ذلك. ولكن يجب في كل هذا التفريق الحاسم بين صفات الله. وصفات المخلوقات؛ (فلابد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفى مماثلته بخلقه)[5] ومن ثم فالذين ينفون الصفات عنه بحجة التنزية، أو نفى التشبيه، يقعون في التعطيل، أو يمثلونه بالمعدومات والجمادات. والذين يقولون إن صفات

---

(١) نفسه، ص ١١.

(٢) نفسه، ص ١١.

(٣) مجمل اعتقاد السلف، ص ١١.

(٤) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، في مواد الصفات السالفة.

(٥) مجمل اعتقاد السلف، ص ١٦.

الله كصفات المخلوقات يقعون في تشبيهه، وتمثيله بهم. والمخرج الوحيد من ذلك هو: (الإثبات بلا تمثيل والتنزيه بلا تعطيل)[1].

وهذا الموقف ــ لديه ــ ينبنى على قاعدتين، الأولى: أن (القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله)[2] وعلى هذا: فإن الكيفية الحقيقة لتلك الصفات التي وصف الله بها نفسه غير معلومة ولا يمكن لنا أن نعلمها، فهذا مما انفرد الله بعلمه، كما أنه لا يتيسر لنا معرفة كنه ذاته. ولكن ليس معنى هذا أن الرسول (ﷺ) لم يعرف معانى تلك الصفات، كما يقول بذلك فريق من علماء الكلام، وهم الواقفة. إذ إن التسليم لهم بذلك يعنى: أن الرسول (ﷺ) تكلم بكلام لا يفهم معناه. وأما احتجاجهم بقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) (آل عمران: ٧) حيث وقفوا على هذا الجزء وبالرغم من أن هذا الوقف صحيح في جملته، إلا أنه يجب التفرقة بين التأويل الذي انفرد الله بعلمه، وبين تفسير الكلام، وفهم معناه. ومن ثم يجب أن نفرق بين التأويل المراد في هذه الآية، وبين التأويل في عرف المتأخرين، وذلك من خلال النقاط التالية:

١ ــ التأويل عند كثير من المتأخرين، يعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن به، وعلى هذا فلا يكون (معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهرة تأويلا على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله تعالى بلفظ (التأويل) ذلك، وأن للنصوص تأويلا يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله)[3] مع أن كثيراً منهم يقول إنها تجرى على ظاهرها. أي إن ظاهرها مراد لديهم، في الوقت الذي يقولون فيه: (إن لها تأويلا بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله. وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السنة، من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم)[4].

٢ ــ والمعنى الثاني للتأويل، هو تفسير الكلام، سواء وافق الظاهر أم لم يوافق

(١) نفسه، ص ١٦.
(٢) نفسه، ص ١٦ وانظر ص ٢٥، ٤٧.
(٣) فتاوى الرياض، مج / ٥، ص ٣٥.
(٤) فتاوى الرياض، مج / ٥، ص ٥.

وهذا منهج جمهور المفسرين وهذا يعلمه الراسخون في العلم. وهو موافق لوقف من وقف على (والراسخون في العلم)[1].

٣ ــ أما المعنى الثالث: فهو الحقيقة التي يؤول اليها الكلام، وإن وافقت الظاهر وهذا التصور يعنى الكشف عن (الحقائق الموجودة أنفسها لا مايتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل بلغة القرآن. كما قال يوسف: (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً) (يوسف: ١٠٠) وهذا هو التأويل الذي لايعلمه إلا الله)[2]. ولكن هذا لا يمنع أن نفهم معانى الكلام الذي قصد إفهامنا إيّاه وأن نتدبره[3]. وهذا هو منهج السلف الذي تدل عليه أقوالهم ومؤلفاتهم[4].

وعلى هذا: فإن نفاة بعض الصفات دون بعض، والتزام إما موقف التفويض، وإما موقف التأويل، لا يوجد لهم قانون مستقيم لا في التفويض، ولا في التأويل، إذ السؤال الذي يطرح هنا، لماذا تأولتم هذه وأثبتم هذه؟ ولم تأولتم هذه ولم تتأولوا هذه؟ والأمر كذلك فيما يتعلق بالتأويل في حد ذاته. حيث إن صرف اللفظ إلى معنى آخر يقتضى أن يلزمهم (في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه)[5].

ولذلك، فإن تأويل محبته تعالى، ورضاه، وغضبه، وسخطه، بإرادته للثواب، والعقاب، أو بمفعولاته التي يخلقها من الثواب، والعقاب، يرد عليه نفس الإلزام الذي ظنوا أنه يرد فيما لو حمل اللفظ على المعنى الذي صرف عنه، فما يرد على إثبات صفات الحب، والرضا، والسخط يرد على تأويلها بالإرادة.

ومن ناحية أخرى: فإن «الثواب، والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه، ويبغضه المثيب المعاقب»[6]. فإن كان هذا التأويل على

(١) نفسه، ص ٣٦.
(٢) فتاوى الرياض. مج / ٥، ص ٣٦.
(٣) نفسه، ص ٣٧.
(٤) نفسه، ص ٣٨، وانظر ص ٣٩ ــ ٧٨.
(٥) مجمل اعتقاد السلف، ص ٢٦.
(٦) مجمل اعتقاد السلف، ص ٢٧.

غرار المشاهد يكون تمثيلا «وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك الصفات»[1].

أما الأصل الثاني: أو القاعدة الثانية، فتقوم على أن (القول في بعض الصفات كالقول في بعض)[2]. وعلى هذا: فإنه يرفض أية حجة تساق لإثبات، أو تأويل بعض الصفات دون بعض، فمن ينفي عنه صفة الغضب، ويؤولها بإرادته للعقاب محتجاً بأن الغضب (غليان دم القلب لطلب الانتقام. فيقال له: والإرداة: ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة)[3]. فإذا رد ذلك بأن هذه هي إرادة المخلوق، قيل وهذا هو غضب المخلوق[4]. وكذلك فإن الذين ينفون الإرادة، والكلام القائمين به، على أساس أن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات يردّ عليهم بأن هذه الصفات ليست كصفات المخلوقات.

ويضاف إلى ذلك: أن المنهج العقلي يمكن أن يستدل به على إثبات تلك الصفات. فنفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة. والتخصيص يدل على المشيئة. وإثابة الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، وهذا قد ثبت من طريق المشاهدة والواقع، ومن طريق الإخبار، وذلك (من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته — وهي ما تنتهى إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة — تدل على حكمته البالغة.. ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)[5].

ومن ناحية أخرى، فإن الذين ينكرون الصفات، ويقرون بالأسماء بحجة نفى التشبيه والتجسيم فيما لو أقروا بها، يمكن الرد عليهم بأن الأسماء كالصفات في النفى أو الإثبات[6]، ومن ثم يجب التسوية (بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات كما تقتضيه المعقولات) وهذا هو منهج أولى العلم[7].

---

(١) نفسه، ص ٢٧، انظر ص ١٧ — ١٨.

(٢) مجمل اعتقاد السلف، ص ١٧.

(٣) نفسه، ص ١٧ — ١٨.

(٤) مجمل اعتقاد السلف، ص ١٨.

(٥) نفسه، ص ١٩.

(٦) مجمل اعتقاد السلف، ص ٢٠.

(٧) نفسه، ص ٩.

وأما الذين ينفون الأسماء، والصفات فإن موقفهم هذا يؤدى إلى تشبيهه بالمعدومات، والممتنعات. حيث (يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً. ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، أو الحياة والموت، ونفى العلم، والجهل)[1].

وكذلك فإن نفى الصفات، أو الأسماء التي ثبتت بالدلائل الشرعية، والعقلية بحجة نفى التشبيه، أو التجسيم، أو التمثيل يفتح المجال أمام المتطاولين على الذات الإلهية، (ولو ساغ هذا لكان لكل مبطل يسمى الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذّب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل)[2]. وهذه الطريقة فيها إفساد واضح للعقل، والدين.

ومما يدلل على المخالفة التامة، والمباينة الكاملة بين الذات الإلهية وصفاتها وبين ذوات المخلوقات وصفاتها، ما أشار إليه القرآن الكريم من أوصاف الجنة وما فيها (من أصناف المطاعم والملابس، والمناكح، والمساكن)[3]. فإن أسماء تلك الأوصاف مشابهة لنفس أسمائها في الدنيا، ومع هذا فمن المقرر أن حقائقها مختلفة تماماً عن حقائق الدنيا، بخلاف أولئك الذين ينكرون حقائق. (ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر)[4].

وثمة مثل آخر يدل على نفى التماثل، بين ذات الله، أو صفاته، وبين ذوات المخلوقات أو صفاتها: وهو الروح الإنسانية، فإذا كانت توصف بالوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والصعود، والنزول، والذهاب، والمجيء، (والعقول قاصرة عن تكييفها، وتحديدها، لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً. والشيء إنما ندرك حقيقته بمشاهدته، أو مشاهدة نظيره)[5]. فإذا كانت الروح توصف بتلك الصفات، مع عدم مماثلتها لغيرها فالخالق أجدر أن يباين مخلوقاته، مع اتصافه بما يجدر به من الصفات، والأسماء. (وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو

---

(١) نفسه، ص ٢٠ — ٢١، ص ٢٢، ص ٨.

(٢) مجمل اعتقاد السلف، ص ٢٣.

(٣) نفسه، ص ٢٨.

(٤) نفسه، ص ٢٨.

(٥) مجمل اعتقاد السلف، ص ٣٣.

يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها)[1] وإذا كان إنكار صفات الروح جحداً لها وتعطيلاً، فالخالق أولى أن يكون نفى صفاته جحداً له ــ سبحانه ــ وتعطيلاً[2].

وليس معنى أنه يحق لنا أن نشرك الله مع المخلوقات في أي من الأقيسة التمثيلية، أو الشمولية التي تستوى فيها الأفراد، (ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى)، أو قياس الأَوْلَى، فإذا كان المخلوق منزها عن مماثله المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثله المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم)[3].

ولا ريب أن هذه طريقة عقلية، يستقيم معها إثبات الفاعلية الكاملة للذات الإلهية، تلك الفاعلية التي تنبنى على الحكمة، والعدل. ولذلك يرى أن جمهور الفلاسفة، والمتكلمين (يوافقون على أن الكمال لله ثابت بالعقل)[4]. وعلى أساس هذا المنهج المبنى على الفروض العقلية المتقابلة، نرى أن ابن تيمية، يستخلص منها إثبات واجب الوجود، القديم، الغنّى القيوم بنفسه، الخالق، الذي يثبت له الكمال بطريقة الأَوْلَى والأحرى، بناء على أن هذا الكمال يمكن أن يتصف به الموجود المحدث، الفقير[5]. وهذا المحدث الفقير، مفضول (فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأَوْلَى، لا سيما وذلك أفضل من كل وجه. فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه. بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول، فالفاضل أحق به... بطريق الأولى)[6].

وعلى هذا، فالذي يجعل غيره كاملاً، يكون أحق بالكمال منه، والذي يجعل غيره قادراً، يكون أولى بالقدرة منه. والذي يعلّم غيره ويحييه، يكون أولى منه بالعلم، والحياة. ويثبت ذلك له دون توقف على فعله لغيره، أو معاونته له، أو

---

(١) نفسه، ص ٣٣.
(٢) نفسه، ص ٣٤.
(٣) مجمل اعتقاد السلف، ص ٣٠، انظر ص ٣٠٠ ــ ٣١٣.
(٤) فتاوى الرياض. مج / ٦، ص ٧٥.
(٥) فتاوى الرياض. مج / ٦، ص ٧٦.
(٦) نفسه، ص ٧٧.

احتياج إليه، وإلا للزم الدور القبلى، الذي يجوز معه أن يكون كل من الشيئين فاعلا للآخر، أو أن يكون الشيء فاعلا لنفسه، (فلأن يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله بطريق الأولى والأحرى)[1] ومن ثم يكون الكمال الإلهي كمالا ذاتياً.

ومن ناحية أخرى، فإن ما به يتحقق هذا الكمال، ليس متوقفاً على مخلوقاته أو محتاجاً إليها ــ أيضاً ــ كما أنه ليس معتمداً على واجب آخر قديم بنفسه، والا للزم (الدور) في التأثير، وهو باطل، لأنه من الدور القبلى، حيث إنه يقتضى ألا يكون أحد المؤثرين كاملاً، حتى يجعله الآخر كذلك[2].

وهكذا يتضح أن الكمال الإلهي في الصفات، وفي الذات، لابد أن يكون ذاتياً، ويمتنع تخلف شيء من الكمال الممكن عنه. بل إن ما يجوز له من الكمال يصبح واجباً. وقد أقر بذلك جمهور أهل الفقه، والحديث، والتصوف، والكلام، والفلسفة وغيرهم. وهذا الكمال ثابت له في مفعولاته كذلك. فما شاء كان، ومالم يشأ لم يكن. يقول: (فما شاء وجب كونه، وهو تحت مشيئة الرب، وقدرته، وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه)[3]. وعلى هذا فكون الشيء واجب الوقوع لسبق القضاء به، لا يمنع أن يكون وقوعه بمشيئته، وقدرته سبحانه، وإرادته (وإن كانت من لوازم ذاته؛ كحياته، وعلمه، فإن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضى.. فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة)[4] ومن ثم فالممكن لا يحصل إلا إذا توفر مقتضيه التام، فيكون واجباً بغيره، وإلا يكون ممتنعا[5].

وفي هذا الصدد ينبه ابن تيمية، إلى أن طريقة القرآن الكريم، في إثبات الكمال الإلهي، تسير على هذا النمط، حيث نجد العديد من الآيات التي تصف الأصنام بسلب صفات الكمال عنها، كعدم التكلم، وعدم الحياة، وعدم السمع، وعدم البصر، وغير ذلك، مما يدل على أن فاقد تلك الصفات منتقص ومعيب[6].

---

(١) نفسه، ص ٧٧ وانظر ص ٧٨، ص ٢٧٠.

(٢) فتاوى الرياض مج / ٦، ص ٧٨.

(٣) فتاوى الرياض، مج / ٦، ص ٢٤٤.

(٤) نفسه، ص ٢٤٥، وانظر ص ٧٩.

(٥) نفسه، ص ٧٩.

(٦) نفسه، ص ٨٢، وانظر ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥.

ونجد في القرآن الكريم أيضاً آيات تقيم ثبوت الكمال الإلهي التام، والفاعلية الإلهية الكاملة، على أساس ما استقر في فطر الناس، وما اتفقت عليه عقولهم، من تفضيل من لديه صفات الكمال، ويتملك زمام الأمور بفاعلية حكيمة، واقتدار عادل، على من هو عار منها، أو من هو دون سابقه في ذلك، فالذي يخلق أفضل وأكمل من الذي لا يخلق (النحل: ١٧). والقادر، المالك، المحسن الآمر بالعدل والإحسان، أكمل ممن ليس كذلك. (النحل: ٧٥ ــ ٧٦) والكمال الذي يثبت للمخلوق فالخالق أولى به. والنقص الذي ينزه عنه المخلوق، فالخالق أولى بذلك التنزيه (النحل: ٥٨ ــ ٥٩) وغير هذا كثير في آيات القرآن الكريم، مما يدل على هدم فكرة التعطيل، وفكرة الشرك[١].

وفي هذا المجال، يجب التفرقة بين صفات الكمال الخاصة بالذات الإلهية، والمتعلقة بالمخلوقات، فالكمال الإلهي، هو (الكمال الممكن الوجود الذي لا يتضمن نقصاً يمكن انتفاؤه)[٢]. ومن ثم فإنه يتميز عن كمال بعض المخلوقات الذي يعد نقصاً بالنسبة للذات الالهية، كالأكل والشرب وغير ذلك[٣].

ومن سمات الكمال الإلهي: دوام الفاعلية والتأثير، ولذلك ففعله للحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء، يعتبر أكمل من التعطيل عن فعلها[٤]. ومن ثم فالافعال المتعلقة بمشيئة، وقدرته، يمتنع أن تكون أزلية، وإلا فلا تكون متعاقبة الحدوث. ومعنى هذا: أن وجودها في الأزل، لا يلزم أن يكون صفة كمال، «بل الكمال وجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها»[٥].

ولذلك يوصف الله تعالى بالصفات الفعلية مثل: الخالق، والرازق، والمحي، والمميت، مع ملاحظة التفريق بين من يتحقق منه وجود الفعل، وبين من يمكن وجوده منه[٦]. فالله سبحانه «في ذاته حاله قبل أن يفعل، وحاله بعد أن

---

(١) فتاوى الرياض مج / ٦، ص ٨٢ ــ ٨٣.
(٢) فتاوى الرياض. مج / ٦، ص ٨٧، انظر ص ٨٥ ــ ٨٦، ص ٧١.
(٣) نفسه، ص ٨٧، انظر. مجموعة الرسائل والمسائل (تحقيق رشيد رضا) جـ / ٣، ص ٧٣.
(٤) فتاوى الرياض، مج / ٦، ص ٨٥، ٨٦.
(٥) نفسه، ص ٨٦.
(٦) فتاوى الرياض مج / ٦ ص ٢٦٨ ــ ٢٦٩، وانظر ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢.

يفعل سواء»[1]. وفي هذا الصدد ينبه إلى أن أفعال الله سبحانه مشتقة من صفاته، بخلاف العباد فإن صفاتهم تؤخذ من أفعالهم المحدثة[2].

والله سبحانه يتصف بالصفات الاختيارية، التي تقوم بذاته. وذلك بمشيئته وقدرته «مثل: كلامه، وسمعه، وإرادته، ومحبته، ورحمته، وغضبه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله.. ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب والسنة»[3]. وكل هذه الصفات قائمة بذاته ليست بمخلوقة[4]. وقد دل على ذلك الكتاب والسنة، ودون أن يفهم من هذا حلول الحوادث في ذاته تعالى[5]. ومن ثم فالذي «عليه جماهير المسلمين من السلف، والخلف أن الخالق غير المخلوق. فالخلق فعل الخالق، والمخلوق مفعوله»[6]. وكذلك الأمر في الرزق، والإحسان، والعدل، وسائر الصفات التي أشرنا إليها.

ومن ناحية أخرى، فالفاعلية الإلهية المطلقة القائمة على القدرة، والمشيئة، والإرادة والعدل، والحكمة لا تتعارض مع الفاعلية الإنسانية في جوانبها المختلفة، كما سنشير فيما بعد.

وفي ضوء تلك القواعد العامة، التي تلمسناها في التصور الإلهي لدى ابن تيمية، نستطيع أن نتبين الملامح التالية للفاعلية الإلهية، وما يتصل بها من إقرار لفكرة الحرية الإنسانية:

يقرر أن القدرة، والإرادة الإلهية، لا حدود لهما في كمالهما. فقدرة الله «لاتحتاج إلى معاون، ولا يعارضها مانع»[7]. ويتضح مدى كمال هذه القدرة إذا وضعنا في اعتبارنا الحقائق العقلية، والفطرية التالية:

---

(١) نفسه، ص ٢٧٠.

(٢) فتاوى الرياض. مج / ٨ ص ٣٨٧ — ٣٨٨.

(٣) فتاوى الرياض مج / ٦، ص ٢١٧.

(٤) نفسه، ص ٢١٨.

(٥) ف. ض. مج / ٦ ص ٢٢٢.

(٦) نفسه، ص ٢٢٩. قارن، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة. تحقيق د. عبد الكريم عثمان. مصر. مكتبة وهبة، ط /١ ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص ٢١٠—٢٧٧.

(٧) مجموعة الرسائل والمسائل جـ / ٣ ص ٧٣.

١ ــ أن الذي يفعل لحكمة محبوبة، تعود إليه، وإحسان يعود إلى غيره، أكمل ممن يفعل، لا لحكمة، ولا لرحمة.

٢ ــ أن المريد الذي يميز بين مراده ومراد غيره، فيريد ما يصلح، وما ينبغى «دون ما هو بالضد»[1]، يكون أكمل من غيره.

٣ ــ والذي يأمر نفسه بما ينبغى أن يفعل، ويحرم عليها مالا ينبغى، ويلتزم في أمره ونهيه بالحكمة، يعتبر أكمل ممن يفعل ما يريد دون التزام بذلك من نفسه، كما قال تعالى: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) (الانعام: ٥٤) وقال في الحديث القدسى: « ياعبادى! إنى حرمت الظلم على نفسى، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا».

٤ ــ وكذلك فإن من «يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد» بدون مانع، أو معطل لقدرته، وإرادته، يعتبر أكمل ممن يكون له مانع، أو معين[2].

٥ ــ ومن يكون فعله، وإرادته على وجه مقتضى الحكمة، والعلم، وبدون توسل فيما يفعله، فهو أكمل من غيره. «ومن ثم فليس من الكمال أن تكون ثمة إرادة لا تميز بين مراد ومراد، وتستوى لديها جميع الأجناس. أما الإرادة «المميزة بين مراد ومراد، كما يقتضيه العلم والحكمة فهي الموصوفة بالكمال»[3]. وعلى هذا: «فمن نقصه في قدرته، وخلقه، ومشيئته لم يقدّره حق قدرة. ومن نقصه من حكمته، ورحمته. لم يقدره حق قدره. والكمال الذي يستحقه إثبات هذا، وهذا»[4]. وابن تيمية بهذا التصور يرفض الاتجاه الذي ينفى علم الله بالجزئيات، إلا بعد وقوعها. والاتجاه الذي يثبت مطلق القدرة الإلهية، دون أن تكون ثمة حكمة بالغة تكمن وراء الأمر، والنهى.

وبمقتضى هذه الفاعلية، القادرة، والتي تبلغ أقصى درجات الكمال، فإن كل شيء «خاضع» لمشيئته وقدرته، وخلقه[5]. ولو تخيل أحد أنه لا رب له، أو أن بإمكانه أن يخرج على نظامه الكونى، فهذه كأوهام، أو خيالات النائم،

---

(١) نفسه، ص ٧٤..

(٢) نفسه، ص ٧٣.

(٣) ، (٤) مجموعة الرسائل والمسائل جـ / ٣، ص ٧٣ ــ ٧٤.

(٥) ابن تيمية، جامع الرسائل. تحقيق د. محمد رشاد سالم. مصر. مطبعة المدني. ط / ١ ١٣٨٦هـ / ١٩٦٩م ص ٢٥.

والسكران. بل إن نفوذ مشيئة الرب، وقدرته «في المستكبرين عن عبادته، أعظم من نفوذ أمر الآسر، في أسيره والسيد في مملوكه... بكثير كثير»[1]. فهؤلاء العصاة قانتون لأمره الكونى، ولمشيئته، وحكمته. (هود: ٥٦)، (يسٓ: ٨٣) وإن كانوا خارجين على أمره الشرعى ومشيئته الدينية.

وتقتضي هذه الفاعلية كذلك، ألا يقع في ملكه إلا ما يريده، وإلا لكان نقصاً من كمال الفاعلية والقدرة. فلو قدرنا فاعلين، أحدهما يريد شيئاً فلا يكون، ويكون ما لا يريده. والثاني «لا يريد شيئاً إلا كان، ولا يكون إلا ما يريد، علمنا بالضرورة أن هذا أكمل»[2].

ومن كمال تلك الفاعلية، أن الناس يضطرون إليه كلما حَزَبَتْهم شدة، أو وقعوا في ضائقة، حتى وإن أعرضوا عنه بعد إنقاذهم، وتخليصهم (يونس: ١٢)، (الإسراء: ٦٧). وشواهد هذا السلوك كثيرة في واقع الحياة[3].

ومن مظاهر كمالها ــ كذلك ــ أنه سبحانه قد أقام نظام الحياة على العدل. وبه أرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ «فلا صلاح لأهل الأرض في شيء من أمورهم إلا به، ولا يستطيع أحد أن يعيش في العالم مع خروجه عن جميع أنواعه»[4]. حتى قطاع الطريق، ومن هم على شاكلتهم من الظالمين والمفسدين. إذ لابد لهم من قانون، أو نظام يحتكمون إليه ــ ويكيفون به طبيعة التعامل فيما بينهم[5].

ومن ناحية أخرى: فالناس خاضعون للجزاء الإلهي في الدنيا والآخرة، ولكن هذا الجزاء مرتبط بأعمالهم، وبما كسبت أيديهم، كما أنه قائم على العدل. وجميع المخلوقات مستسلمة لهذا النظام الكوني. «قانتون له في جزائهم على أعمالهم. والمصائب التي تصيبهم في الدنيا جزاء لهم»[6]. كما قال تعالى:

---

(١) جامع الرسائل ص ٢٥.

(٢) ف. ض مج / ٦ ص ١٢٥ ــ ١٢٦.

(٣) جامع الرسائل، ص ٢٥ ــ ٢٦.

(٤) ، (٥) جامع الرسائل، ص ٢٦.

(٦) نفسه، ص ٢٧، وانظر ص ٢٨ ــ ٤٥.

(ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) النساء: ٧٩). والفرق بين المؤمن وغيره في هذا المجال أن «المؤمن يقنت له طوعاً، وغيره يقنت له كرهاً»[١]. وبهذه الإرادة الحرة تبرز بعض عناصر الحرية في التصور الإسلامي لدى ابن تيمية في صورة متميزة عن سائر المذاهب الفكرية والفلسفية، حيث إنها تدخل في حسبانها طبيعة النظام الكوني الإلهي وحقائقة، فلا تتمرد عليه، ولا تحاول الهروب منه. كما سنبين فيما بعد.

ومن سمات العدل الإلهي المطلق، أنه سبحانه يضع كل شيء في موضعه الذي يناسبه، والذي تقتضيه الحكمة ويتطلبه العدل. فلا يفرق بين الأشياء المتماثلة، ولا يسوى بين المختلفة منها[٢]. ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة، فيضعها في موضعها لما في ذلك من الحكمة، والعدل. وأما أهل البر والتقوى فلا يعاقبهم ألبته[٣]، كما أخبر بذلك القرآن (القلم: ٣٥ ــ ٣٦)، (صٓ: ٢٨)، (الجاثية: ٢١).

ويتعلق العدل الإلهي بجميع أفعاله ومخلوقاته، وبجميع أقواله وكتبه، وشرائعه، وبجميع مجالات العلم والدين، وما ذل عليه من «مسائل المبدأ والمعاد، ومسائل النبوات، وآياتهم، والثواب، والعقاب، ومسائل التعديل، والتجوير وغير ذلك»[٤].

وعلى هذا، فإن عدله سبحانه يقتضي ألا يظلم أحداً مثقال ذرّة. ولا يخشى أحد لديه ظلماً، ولا هضماً، فمن يعمل مثقال ذرّة من الخير، أو الشر سوف يرى ذلك، ومع هذا فهو يتفضل على من يشاء من خلقه، دون توقف على الأعمال. فقد «عرف أن الله يرحم كثيراً من الناس من غير جهة عمله، لكنه ليس له إلا ماسعى»[٥]، كما دلّ على ذلك القرآن الكريم (النجم: ٣٦ــ٤١).

ويرتبط العدل الإلهي ــ كذلك ــ بالرحمة، فهو أرحم الراحمين، بل هو أرحم من الوالدة بولدها. بيد أن رحمته سبحانه ليست عن ضعف، أو خور في

(١) جامع الرسائل، ص ٢٦.

(٢) فتاوى الرياض، مج / ١٣ ص ١٩.

(٣) جامع الرسائل، ص ١٢٤، وانظر ص ١٢٣.

(٤) نفسه، ص ١٢٥.

(٥) نفسه، ص ١٢٦.

الطبيعة. وليس مصدرها التألم على المرحوم. وإنما هي لجلب المنفعة، ودفع المضرة عن الناس. ومن ثم وصف نفسه «بالرحمن الرحيم»، كما أخبر أن رحمته وسعت كل شيء (الأعراف: ١٥٦)، (غافر: ٧). ودعا عباده إليها، وطلب منهم أن يوصى بها بعضهم بعضا. (البلد: ١٧) في الوقت الذي ينهى فيه عن الوهن والحزن. (آل عمران: ١٣٩)[١] وهو مع رحمته ــ أيضاً ــ أحكم الحاكمين (هود : ٥٤). له الملك، والحمد، وعلى كل شيء قدير، خالق كل شيء. وهو قادر على أن يظلم «لكنه سبحانه منزه عن ذلك لا يفعله، لأنه السلام، القدوس المستحق للتنزيه عن السوء»[٢] ولأنه غنى عن ذلك، عليم بقبحه، ومن ثم فقد حرمه على نفسه، كما كانت الرحمة، والعدل من لوازم ذاته[٣]، وكان منزها عن فعل القبائح والسيئات.

وفيما يتعلق بشرعه، فهو سبحانه له الخلق، والأمر. وهو في أمره يدعو إلى الأرجح، وإلى تحصيل المصالح وتكميلها، وإلى القضاء على المفاسد، وتقليلها «وإذا تعارض أمران رجح أحسنهما. وليس في الشريعة أمر بفعل إلا ووجوده للمأمور خير من عدمه. ولا نهى عن فعل إلا وعدمه خير من وجوده»[٤]. وهو سبحانه قد أحب ما أمر به، وأراده إرادة شرعية دينية، ورضيه كذلك. «فلا يحب ويرضى شيئاً، إلا ووجوده خير من عدمه»[٥]. وهو منزه ــ أيضاً ــ عن الشر، فما أراد أن يخلقه كان هو الخير، وما لم يرد أن يخلقه، يكون عدم خلقه خيراً. لأنه لا يفعل إلا الخير[٦]. ومن ثم فإنه يدفع الشر الذي تريده النفوس الشريرة، تارة بإزالة سببه، وما يؤدى إليه وتارة بما يضاده وينافيه[٧]. كما يدل على ذلك القرآن (النحل: ٥٣). ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان يأمر الناس أن يفعلوا الأفضل

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ / ٣ ص ٦٧ ــ ٦٨، الفتاوى الكبرى، جـ / ٥ ص ٨ ــ ٩.

(٢) جامع الرسائل ص ١٣٠ وانظر ص ١٢٨، ١٢٩.

(٣) مجموع الرسائل، والمسائل جـ / ٣ ص ٧٢.

(٤) جامع الرسائل، ص ١٣٠.

(٥) نفسه ص ١٣٠.

(٦) نفسه / ص ١٣١.

(٧) نفسه، ص ١٣٢.

والخير، فمن الأحرى ألا يفعل هو إلا الخير، والأحسن. «فإن فعل الأحسن والخير مدح، وكمال لا نقص فيه، فهو أحق بالمدح والكمال الذي لا نقص فيه من غيره»[١] كما يدل على ذلك القرآن (الأعراف: ١٤٥)، (الحج: ٧٧)، (الزمر: ١٨، ٥٥) ولهذا فإنه سبحانه يغضب عندما تنتهك محارمه، كما جاء في الحديث الصحيح: «لا أحد أغير من الله. من أجل ذلك حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن»[٢] وهذا الغضب ليس مصدره الرغبة في الانتقام، كما يحدث من البشر، وإنما هو بدافع الغيرة على المحارم، دون تكييف، أو تمثيل، لا لذواتنا أو أرواحنا، أو صفاتنا[٣].

وفيما يتعلق بصلته، أو فاعليته مع خلقه. فهو يصف نفسه بأنه يعلم أعمال العباد على سبيل التحذير عن الشر، وترغيب الناس في الخير. «ويصف نفسه بالقدرة، والسمع والرؤية، والكتاب. فمدلول اللفظ مراد منه. وقد أريد أيضاً لازم المعنى»[٤].

وهو مع الناس أينما كانوا، ولكن دون مماسة أو محاذاة.

والمعية إذا أطلقت في اللغة، «فليس ظاهرها إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة. فإذا قيدت بمعنى من المعاني، دلت على المقارنة في ذلك المعنى»[٥]. وهذه المعية الإلهية تختلف أحكامها بحسب مواردها. وعلى هذا فقوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) (الحديد: ٤) يدل على أن حكمها ومقتضاها أنه مطلع على الناس، وعالم بهم، وشهيد ومهيمن عليهم. كما أنه مع المتقين، والمحسنين بنصره وتأييده لهم[٦].

وهو يسمع دعاء الداعين في الدنيا، ويجيب السائلين مع اختلاف لغاتهم، وتباين حاجتهم. «والرب تعالى واسع عليم. وسع سمعه الأصوات كلها،

---

(١) نفسه، ص ١٣٦.

(٢) م. الرسائل والمسائل جـ/ ٣ ص ٦٨.

(٣) ف. ض. مج/ ٦، ص ١١٩ — ١٢٠.

(٤) ف. ض. مج/ ٥ ص ١٢٧، ص ٢٣٢.

(٥) نفسه، ص ١٠٣.

(٦) نفسه، ص ١٠٤، انظر ص ٢٢٩ — ٢٣١.

وعطاؤه... الحاجات كلها»[1]. وهو قريب من قلوب المؤمنين، كما أن قلوبهم قريبة منه، وذلك بمقدار ما فيها من إيمان، ومعرفة، وخشية وذكر وتوكل[2]. وهو سبحانه يوالى عبده. «والولاية تتضمن المحبة، والموافقة»[3]. ومن ثم فهو يحب أولياءه، كما أنهم يوافقونه فيما يأمر به، ويحبه، فيفعلونه، ويحبونه، وفيما ينهى عنه فيتركونه. وفيما يعطيه، فيصيبونه. ومن ثم فهو يحب العلم، والمحسنين، والمقسطين. ويحب الجمال والنظافة، والتائبين. وذلك لأنه سبحانه: عليم، ومحسن، ومقسط، وجميل، ونظيف. «بل يفرح بتوبة عبده التائب، أعظم من فرح الفاقد لراحلته عليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة ـــ إذا وجدها بعد اليأس ـــ كما ثبت في الصحاح»[4].

وهكذا يتضح من هذا العرض الموجز لملامح التصور الإلهي لدى ابن تيمية، أنه يرتكز على ثلاث دعائم أساسية؛ الدعامة الأولى: التركيز على إبراز الفاعلية الكاملة والمطلقة للذات الإلهية. فهو رب كل شيء، وخالق كل شيء. الدعامة الثانية: إبراز الطابع الخلقي للفاعلية الإلهية. ومن ثم فليست هذه الفاعلية قوة متسلطة، تتصرف كما يحلو لها دون أن يكون ثمة أي اعتبار إلا لإرضاء أهوائها، وإشباع ميولها، وإنما ترى أن الفاعلية الإلهية تتسم: بالعلم، والحكمة، والعمل على الإصلاح، ودفع الفساد. كما تتسم كذلك بالرحمة، والعدل، المطلق كما تبين لنا، مما يعطى انطباعاً تربوياً، وخلقياً على درجة كبيرة من الأهمية، وهو أن الذات الإلهية على صلة بالناس، وعلى معرفة كاملة بما يجرى بينهم، بل بما يجرى في داخل كل نفس، وهي تتدخل في الوقت المناسب لإقرار الحق، وردع الظلم والعدوان، ولكن بشرط أن يكون ذلك بدافع الحكمة، وتحقيق المصلحة. هذا في الدنيا. أما في الآخرة، فالجزاء العدل لن يدع صغيرة، أو كبيرة إلا ويحاسب عليها. وهذا التصور أفضل من جعل الذات الإلهية لا تعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، وكأنها مراسل صحفى، وأفضل من تصورها مطلقة التصرف بدون حكمة، أو رعاية مصلحة، وكأنها قوة جبارة هَوْجاء، تتصرف بتعسف، وبدون مبرر.

---

(١) ف. ض. مج / ٦ ص ٢٤٦.

(٢) نفسه، ص ٢٤٩ وانظر ص ٢٦٤، ٤٧٨ ـــ ٤٩٣، ص ٥٠٩ ـــ ٥١١.

(٣) نفسه، ص ٥١٠.

(٤) م. الرسائل والمسائل جـ / ٣ ص ٦٦.

أما الدعامة الثالثة: فهى إبراز الإرادة الحرة؛ فالجزاء الإلهى لا يكون إلا مرتبطاً بالعمل الإنساني الواعي الحر. فلا جزاء إلا على عمل. أما الثواب والفضل فقد يكون بالعمل وبغيره. ولا شك أن هذا التصور يمثل ركيزة تربوية، وخلقية لها أهميتها في إثارة القدرات الإنسانية الطموحة، وبعث الأمل في نفوس المجدين، وإشاعة روح التفاؤل في قلوب العاملين، لا سيما إذا تأكدوا أن وعد الله لا يتخلف، لأنه مطلق القدرة، والمشيئة، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه. وسوف نوضح ذلك فيما بعد.

ويتضح لنا أيضاً أن ابن تيمية ـــ معتمداً على القرآن، والسنة الموثقة، وآراء السلف، وعلى المنهج العقلي، والإحساس الفطرى ـــ بين أن طبيعة الوحدانية الإلهية، في الذات وفي الصفات، تقطع في حسم ويقين، بأن ثمة فصلا تاماً، وتغايرا كاملا بين الذات الإلهية، وصفاتها من ناحية، وبين ذوات المخلوقات، وصفاتها من ناحية أخرى.

وعلى هذا الأساس: فإنه ينتقد الفلاسفة المشائين، ومن لف لفهم في الفكر الإسلامي، فيما يتعلق بتصورهم للذات الإلهية، ويشير إلى الإلزامات، التي تترتب على هذا التصور. وسوف نختار من بين هؤلاء فيلسوفاً واحداً، هو (ابن سينا) باعتباره ممثلا لتلك المدرسة برمتها. ومن ثم فالمآخذ التي سوف يشير إليها ابن تيمية، تعتبر في الوقت نفسه، مآخذ على تلك الفلسفة بصورة عامة.

يرى ابن سينا: أن الله سبحانه هو العلم، والعالم، والمعلوم[1]. وهكذا سائر الصفات التي أثبتها، كالحياة، والإرادة، والتكلم، والسمع، والبصر. ولكننا نلاحظ ـــ كما أشار ابن يتمية ـــ أنه يربط هذه الصفات بنظرية الصدور لديه. ومن ثم فإنه لا يستعمل كلمة «الخلق» أبداً، وإنما يستعمل كلمة «الصدور» بدلا منها[2].

ونلاحظ ـــ كذلك ـــ أن «ابن سينا»، كان من الذكاء، لدرجة أنه استغل فكرة «التنزية» التي يحمل لواءها كثير من علماء الكلام، على اختلاف

---

(١) العرشية، ص ٨.

(٢) نفسه، ص ١٥ ـــ ١٦.

مدارسهم، وحاول ــ من خلالها ــ أن ينفى أية فاعلية مؤثرة للذات الإلهية، مما يؤدى في النهاية إلى تعطيلها. ومما يوضح هذا على سبيل المثال: ما ذكره من أن الله «مبدأ لجميع الحقائق، والموجودات... بل جميع ما يحصل في الوجود، إنما يحصل بسببه، وهو مسبب الأسباب. فيعلم ما هو سببه وموجده، ومبدعه»[1]. وأنه يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير. وعلى هذا فالمعلومات تبع لعلمه، حتى لا يتغير بتغير المعلومات، لأن علمه بالأشياء «سبب لوجودها ومن هنا ظهر أن العلم نفسه قدرة»[2].

وابن تيمية يرفض هذا التصور الفلسفي، والمنهج الذي قام عليه، حيث يذكر أن طائفة، من الفلاسفة قد وصفوا الله سبحانه «بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق»[3]. بيد أنه يرد ذلك بأنه مخالف للعقل الصيح، ولا يتفق مع القضايا البديهية.

ولذلك يقول: «وقد علم بصريح العقل: أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات. وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم، والقدرة والمشيئة، جحداً للعلوم الضرورية»[4].

وفي رده ــ المجمل لهذا التصور يرى أنه يفضى إلى بعض المحاذير، التي لابد من الوقوع فيها. منها: أنه يؤدى إلى التحريف، والتعطيل. هذا فضلا عن أنهم لم يسووا بين المتماثلات، ولم يفرقوا بين المختلفات، ولكنهم يُسَفْسِطُون في العقليات، ويُقَرْمِطُون في السمعيات»[5].

وفي الحق: فإن المنهج الذي اتبعه ابن تيمية في الرد عليهم كماسبقت الإشارة إليه ــ يبين مدى تهافت الفلاسفة في تصوراتهم، وفيما اصطنعوه من منهج.

---

(١) نفسه، ص ٩.

(٢) نفسه، ص ٩.

(٣) ف. ض. مج / ٣، ص ٨.

(٤) ف. ض. مج / ٣، ص ٨.

(٥) ف. ض. مج / ٣ ص ٩.

ومن ناحية أخرى، فإنه يأخذ عليهم، أنهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة، واختياراً، أو قدرة يقدر بها على تغيير العالم، وتحويله من حال إلى حال. بل رأينا ابن سينا ينفي أن يكون ذلك من صفات الذات الإلهية. وكذلك فإنهم لا يقرون بعلمه بتفاصيل أحوال العالم، بناء على نظرية الصدور والفيض، التي تجعل كل شيء يفيض عن الآخر في ميكانيكية جبرية، لا تترك اختياراً للإرادة الإلهية في أن تفعل ما تشاء حسبما تقتضية الحكمة[١].

وأما الآية التي استدل بها ابن سينا على أن المحو والإثبات متعلق بالأنفس النوعية: (الرعد: ٣٩)[٢] فإن المفسرين يذهبون إلى غير ذلك، حيث يذكر بعضهم أن المحو، والإثبات، متعلق بأمور العباد، وبآجالهم، وأرزاقهم، وذنوبهم، ومصائبهم[٣]. ومن ثم فقد روى عن عمر بن الخطاب (رضى الله عنه)؛ ما يدل على هذا، فقد كان يطوف بالبيت، ويبكى ويقول: «اللهم إن كنت كتبت عليّ شقوة، أو ذنباً فامحه فإنك تمحو ما تشاء، وتثبت وعندك أم الكتاب، فاجعله سعادة ومغفرة»[٤]. ويعلق ابن تيمية على تصور الفلاسفة: بأنه يحد من القدرة الإلهية، ولهذا فإنهم ينسبون «جميع الحوادث إلى أمور طبيعية ليطرد قولهم، ويسلم عن التناقض، وهو قول فاسد متناقض في نفسه»[٥].

والحقيقة التي لا جدال فيها، أن الإغراق في التنزيه ــ مهما كانت دوافعه يسلم في النهاية إلى إبعاد الله عن خلقه، «وعن العالم حتى نصل إلى تجريد تام» وإطلاق عام كعليّة أولى، أو سببية نهائية، وبذلك تزول الإيجابية، والفعالية المترجمة للإرادة الحرة للإله[٦].

---

(١) ابن تيمية: الصفدية؛ تحقيق د. محمد رشاد سالم. الرياض. السعودية ١٣٩٦هـ جـ/ ١ ص ٧ ــ ٩، انظر م. الرسائل والمسائل جـ/ ٣ ص ٧١.

(٢) ابن سينا، العرشية ص ١٤.

(٣) انظر تفسير الطبري تحقيق محمود شاكر. مصر. دار المعارف جـ/ ١٦ ص ٤٧٧ ــ ٤٨١، وتفسير ابن كثير ط/ الشعب جـ/ ٤ ص/ ٣٩٠.

(٤) تفسير الطبري جـ/ ١٦ ص ٤٨١.

(٥) الصفدية جـ/ ١ ص ٩.

(٦) د. محمد كمال جعفر: الإسلام بين الاديان. مصر. مكتبة دار العلوم، ص ١٩١.

كما أن الإفراط في التشبيه، يؤدى إلى القول بوحدة الوجود بين الخالق، ومخلوقاته[1]. وأيضاً: فإن القول بالتجسيم، يؤدى إلى تطبيق المقاييس الإنسانية على الإله، مما يعنى الهبوط بالتصور الإلهى إلى دون ما يليق به. «فلم يبق إذن إلا انتهاج طريقة تجمع بين الجانبين في اتساق وتوازن»[2]. وهذه الطريقة لمسناها لدى ابن تيمية كما تبين لنا.

ونجدها أيضاً لدى عالم من علماء القرن الثالث الهجرى: وهو «سهل بن عبدالله التسترى» الذي فرق في تصوره للذات الإلهية بين صفات الذات، وصفات الفعل، حتى يمكن توضيح العلاقة بين الذات الإلهية، وبين المخلوقات. «وهذه التفرقة تستتبع ضرورة تصور الله في ضوء التنزية والتشبيه معاً على شريطة أن يفهم من التنزيه، البعد بتصور الإله عما لا يليق. وأن يفهم من التشبيه إثبات الإيجابية وتحقيق فعالية الله في الوجود في ضوء المصطلحات الإنسانية، التي لا يملك العقل البشرى سواها»[3].

والرأى الذي نراه في هذا الصدد، وهو ماذهب إليه ابن تيمية، ومن قبله التسترى، أنه ينبغى الاعتماد على القرآن الكريم، والسنة الصحيحة الموثقة في تلقى معالم التصور الإلهي الحق، وهو التصور الذي «يرضى الجوانب الإنسانية المختلفة»[4].

الملائكة وصلتهم بالإنسان وبالعالم :

ومما يتصل بالفاعلية الإلهية كأداة تنفيذية لأمرها، وقضائها، تصوره للملائكة ولدورهم وما لهم من فاعلية متصلة بالإنسان من جهة، وبالعالم من جهة أخرى. وفي هذا الصدد يشير ابن تيمية ــ وسوف نجمل ما ذكره ــ إلى أن النصوص الدالة على كثرة الملائكة، لا تحصى في الكتاب والسنة، وأنهم لا يحصيهم إلا الله[5].

---

(١) نفسه، ص ١٩١.

(٢) نفسه، ص ١٩٢ وانظر ص ١٩٣ ــ ١٩٧.

(٣) نفسه، ص ١٩٤.

(٤) نفسه، ص ١٩٧.

(٥) ف. ض. مج / ص ١١٩ ــ ١٢٠.

ومن ثم فالتحديد بأنهم عشرة، أو تسعة عشر، أو القول بأن التسعة عشر الذين ورد ذكرهم في القرآن (المدثر: ٣٠)، هم العقول، والنفوس، يخالف ما في القرآن، والسنة، ومن حيث الصفة، والعدد[1] كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة الذين لم يثبتوا للملائكة من الصفات إلا مجرد العلم، والحركة الإرادية، كالعقول، والنفوس[2].

والقرآن، والسنة الصحيحة، تصف الأدوار، والوظائف التي تقوم بها الملائكة، بأنهم رسل الله في إبلاغ أمره الدينى وفي تنفيذ أمره الكونى، الذي يدبر به السموات والأرض (فالمدبّرات أمراً) (النازعات: ٥)[3]. هذا بالاضافة إلى أنهم دائمو التسبيح، والعبادة، والسجود، والعمل بما أمر الله، والخشية له. وأنهم يحملون العرش، ويؤمنون بالله، ويستغفرون للذين آمنوا. ويثبتونهم، ويظاهرونهم. وأنهم جنود الله، وأنهم سفرة، كرام بررة، وكرام كاتبون، ويعلمون ما يفعل الناس، ويكتبون ما يفعلون[4]، إلى غير ذلك من العلوم، والإرادات، والأعمال التي لا يحصيها إلا الله، والتي «ليس فيها شيء يعد مستحيلا عقلياً، لا يمكن إثباته أو يأباه العقل السليم»[5]، كما تنبؤنا بذلك آيات القرآن الكريم.

أما السنة الصحيحة، فتخبرنا بأنهم يصطفون عند ربهم، ويصلون في البيت المعمور، وأنهم يؤمّنون عندما يتعوذ بالله من المغضوب عليهم، أو الضالين. وأنهم ينزلون بأمر الله، ويتعاقبون بالليل وبالنهار. وأنهم يمرون بمجالس الذكر، ويحفونها، ويصعدون بما شاهدوا إلى ربهم ليكون الثواب والجزاء على قدر العلم إلى غير ذلك من الأصناف، والأوصاف. وهو ما يتعارض مع فكرة العقول، والنفوس، ومع أن يكون جبريل هو العقل الفعال[6].

---

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢١.

(٣) نفسه، ص ١١٩.

(٤) نفسه، ص ١٢١ — ١٢٢.

(٥) أبو الأعلى المودودي، الحضارة الإسلامية، بيروت، دار العربية للطباعة، والنشر والتوزيع. ط / ٢، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م. ص ١١٣، وانظر ص ١١٤ — ١٢٠.

(٦) ف. ض. مج / ٤، ص ١٢٣ — ١٢٧.

ومن أجل هذا: يربط ابن تيميه بين فكرة الصدور التي قال بها الفلاسفة، والتي أشرنا اليها، وبين فكرة التولد التي رفضها القرآن الكريم، ونزه الله ـــ سبحانه ـــ نفسه عنها، ذلك أن تصور الفلاسفة للملائكة بأنها العقول، والنفوس، في الوقت الذي يقولون فيه إنها صادرة عن الله ـــ هو قول بتولدها عنه، وقد نفى القرآن ذلك في قوله تعالى: (لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد)[١].

ـــ وكذلك أخبر القرآن أنهم مذللون، خاضعون، مقهورون، مصرفون، ومن ثم فليسوا كالمعلول المتولد تولدا لازما، لا يتصور تغيره[٢].

ـــ وأخبر أيضاً أنهم عباد لله، لا يشبهونه، كما نفى أن يكونوا أرباباً من دونه، أو آلهة[٣].

ـــ وأيضاً، فالتولد يقتضى الثنائيه، وكذلك سائر المعلولات. إذ لابد من أصلين. ومعنى هذا: أن الواحد لا يصدر عنه شيء، ولا يتولد منه شيء[٤].

ـــ وفكرة التولد، تتناقص مع فكرة الفاعلية الإلهية التامة، كما في قولة تعالى: (بديع السموات والأرض، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون) (البقرة: ١١٧)، (الأنعام: ١٠١).

ولهذا: يبين القرآن الكريم أن القائلين بالتولد، قد جانبهم الصواب من حيث القياس في العلة، والتولد، فقد جعلوا العالم صادراً عنه بالتعليل، والتولد، مع أن الواحد لا يصدر عنه شيء، ولا يتولد ـــ كما قلنا ـــ كما أنه لم يتولد عن شيء، ولم يصدر عن شيء[٥].

ـــ ومعنى هذا من ناحية أخرى، أن القول بصدور شيء واحد عن شيء واحد «لا وجود له في الوجود أصلاً»[٦]، ذلك أن الآثار الصادرة عن العلل، والمتولدات

---

(١) ف. ض. مج / ٤، ص ١٢٧ ـــ ١٢٨.

(٢) نفسه، ص ١٢٨.

(٣) نفسه، ص ١٣٢.

(٤) نفسه، ص ١٢٩.

(٥) نفسه، ص ١٣٠.

(٦) نفسه، ص ١٣٠.

في الموجودات لابد فيها من شيئين ــ كما أشرنا ــ هما الفاعل، والقابل[١].

ــ وعلى هذا فاستعمال القرآن للفظ التولد، في مقام التنزيه، أعم، وأشمل، وأدق من نفى العلة ــ ذلك أن استعمال اسم «العلة» في المقتضى للشيء، أو الموجب له من اصطلاح علماء الكلام، دون علماء اللغة ــ ومع هذا، فإن لفظ التولد أظهر[٢].

وأما عن العلاقة بين الملائكة، والناس، فقد ذكر القرآن، الحفظة الموكلين ببنى آدم الذين يحفظونهم، ــ كما ذكرنا ــ ويكتبون أعمالهم (وهو القاهر فوق عباده، ويرسل عليكم حفظة) (الأنعام: ٦١)، (الرعد: ١١)، (الانفطار: ١٠)، (الطارق: ٤)[٣]. والملائكة، منهم الموكل بالعبد دائماً، ومنهم الذين يعلمهم الله بما في نفس الإنسان من خير أو شر، «كما هو قادر أن يطلع بعض البشر على ما في نفس الإنسان» بما يجعله له من الكشف[٤].

وقد قيل في قوله تعالى: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (ق: ١٦) إن المراد به: الملائكة. والله قد جعل الملائكة تلقى في نفس العبد الخواطر. كما قال عبد الله بن سعود: إن للملك لِمَّة، وللشيطان لِمَّة. فلمة الملك تصديق بالحق، ووعد بالخير. ولمة الشيطان: تكذيب بالحق، وإيعاد بالشر»[٥]. كما روى أن لكل إنسان قرينا من الملائكة، وقريناً من الجن. ومن ثم فالحسنة التي يهم بها الإنسان، إذا كانت من القاء الملك، علم بها الملك. والسيئة التي يهم بها إذا كانت من إلقاء الشيطان، علم بها بطريق الأولى[٦].

ــ ونلاحظ هنا، أنه يجعل تأثير الملك، أو الشيطان، لا يتعدى إلقاء الخواطر في نفس الإنسان، سواء أكان خيراً، أم شراً. دون أن يتجاوز هذا، أو ذاك إلى

---

(١) نفسه، ص ١٣٠.
(٢) ف. ض. مج / ٤، ص ١٣٣.
(٣) ف. ض. مج / ٤، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١.
(٤) نفسه، ص ٢٥٢.
(٥) نفسه، ص ٢٥٣ ــ ٢٥٤.
(٦) نفسه، ص ٢٥٣ ــ ٢٥٤.

الفاعلية الجبرية. ومن ثم يتجلى دور الإرادة الحرة، في مقاومة الشر، ومتابعة عمل الخير، والدعوة إليه. وفي هذا الصدد نلاحظ كذلك اختلاف موقف ابن تيمية عن موقف الفلاسفة، في تحليلهم لنظرية الصدور، أو الفيض، وفي تصورهم للعقول والنفوس، وهو ما تبين لنا أنه يلغى دور الإرادة الحرة، الفاعلة، المؤثرة. كما سنوضح ذلك فيما بعد.

ومما يتصل بهذه الفكرة، المفاضلة بين الناس، والملائكة. ويذكر ابن تيمية، أن لدينا في هذا الصدد، أربعة احتمالات:

١ ــ تفضيل كل واحد من آحاد الناس على كل واحد من آحاد الملائكة. وهذا ممتنع؛ لأن الناس فيهم البر، والفاجر، والكافر، والجاهل، والمستكبر. كما أخبر القرآن (الأنفال: ٢٢، ٥٥)، (الأعراف: ١٧٩). ومن ثم يذكر القرآن، والسنة، من الآيات، والأحاديث، ما يدل على تفضيل بعض الدواب، على بعض الناس. ويعلل ابن تيمية ذلك، بأن الدواب لا حرية لها، ولا اختيار ولا إرداة، تمكنها من بلوغ صلاح، أو كمال، أفضل مما هي عليه، وليس كذلك الإنسان. ويضاف إلى هذا، أنها لا تميز بين ما ينفعها من الخير، وما يضرها من الشر، بخلاف الإنسان. كما أنها لاتتحمل مسئولية ما. شرعية، أو دينية فيما يتعلق بأعمالها الخبيثة. على عكس الإنسان. ولذلك فإن «البهائم ــ جميعها مؤمنة بالله ورسوله، مسبحة. بحمده»[١].

٢ ــ أن يقال بتفضيل مجموع الناس على مجموع الملائكة، بدون توزيع الأفراد. وهذا كما قال ــ لا علم له بحقيقته[٢].

٣ ــ أن تكون المقابلة بين الصنفين على أساس التساوى في العمل، فيقال: صالح البشر، أفضل من صالح الملائكة.

٤ ــ أن يكون التفاضل على أساس «حقيقة الملك، والطبيعة الملكية. وحقيقة البشر والطبيعة البشرية»[٣].

---

(١) ف. ض. مج / ٤، ص ٣٥٠ ــ ٣٥٢.

(٢) نفسه، ص ٣٥٢.

(٣) نفسه، ص ٣٦٠.

أما الرأى الذي ينتهى إليه فهو تفضيل صالح البشر على الملائكة. أما في الدنيا: فلأن الله قد أمر الملائكة أن تسجد لآدم، وسجودهم عبادة لله، إذ يطيعون أمره لهم بالسجود. أما بنو آدم فالصالح منهم لا يسجد لأحد إلا لله[1].

ومن ناحية أخرى، فقد جعله الله خليفة في الأرض. والخلافة تعنى تفضيله على من هم دونه، ومنهم الملائكة. كما أن الملائكة قد طلبت أن يكون الاستخلاف فيهم، ولولا أنها درجة عالية لما غبطوا آدم عليها، ولما طلبوها[2].

ويضاف إلى ما سبق، أن الله قد فضل بني آدم عليهم بالعلم «حين سألهم عن علم الأسماء فلم يجيبوه، واعترفوا بأنهم لا يحسنونها»[3]. وقد قال تعالى: (قل هل يستوى الذين يعلمون، والذين لا يعلمون) (الزمر: ٩)[4].

ومما يدل على هذا التفاضل كذلك. أن الله سبحانه قد غيب عن الملائكة حقيقة ما أعده لأوليائه، كما غيب عليهم «أولا حال آدم في النشأة الأولى، وغيرها»[5]. وفضل عباد الله الصالحين يبين فضل الواحد من نوعهم.

وأيضاً: فإن الله قد خلق ذات آدم بيده، وخلقها على صورته، ونفخ فيه من روحه، ولم يحدث هذا لغيره من الذوات. وهذا ــ كما قال ابن تيمية: «بحر يغرق فيه السابح، لا يخوضه إلا كل مؤيد بنور الهداية، وإلا وقع إما في تمثيل، أو تعطيل»[6].

وعلى أساس هذا التباين بين طبيعتى الذاتين، تكون مجالات التفاضل الأخرى كالطهاره، والنزاهة، والبراءة عن النقائص، والطاعة التامة الخاصة لله، الخالية من النقص، والسهو، والغفلة. واتباع الأمر قولا، وفعلا. فهذه لا تكون مجالات تفضيل للملائكة، ذلك أنهم «مخلوقون على طريقة واحدة، وصفة لازمة، لا سبيل إلى

(١) نفسه، ص ٣٦٠ ــ ٣٦١.
(٢) نفسه، ص ٣٦٧ ــ ٣٦٩.
(٣) ف. ض. مج / ٤، ص ٣٦٨.
(٤) نفسه، ص ٣٧٦.
(٥) نفسه، ص ٣٧٣.
(٦) نفسه، ص ٣٧٤.

انفكاكهم عنها. والبشر بخلاف ذلك»[1].

ومعنى هذا، أن الطبيعة البشرية، بما تتطلبه من مجالدة للشر، ومقاومة لشتى وسائل الفتنة، واختبار عصيب للإرادة، حين تسمو، وتطهر، وتصبح على درجة من النقاء، والصفاء فإنها تكون أفضل من الطبيعة الملائكية التي تسير على وتيرة واحدة، إذ ليس أمامها خيار آخر، أو طريق أخرى.

ولذلك: فإن التفاضل بين الملائكة، والبشر يكون بنفس العمل، وجودته، لا بكثرته وقدره «ورب تسبيحة من إنسان أفضل من ملء الأرض من عمل غيره»[2] ومعنى هذا: أن دوام العبادة، والتسبيح من الملائكة ليس معياراً لأفضليتهم.

وعلى هذا، فالله يكفر لصالح البشر ما يقعون فيه من الزلات، والهفوات. بل يرفع لهم بها الدرجات، وتبدل السيئات حسنات إذا ما تابوا. والله يحب التوابين ويحب المتطهرين. بل قد يكون في بني آدم من يعمل السيئة فيدخل بسببها الجنة، ومن ثم كان ابتلاء آدم — بالذنب — وهو أكرم الخلق عليه.[3] «وقد روى، أن أنين المذنبين، أحب إليه من زجل المسبحين»[4].

ومما يؤكد هذه الفكرة « ما روى أن الملائكة لما استعظمت خطايا بني آدم، ألقى الله تعالى على بعضهم الشهوة، فواقعوا الخطيئة. وهو احتجاج من الله تعالى على الملائكة»[5].

ولذلك: فقد كان السلف يتناقلون، فيما بينهم هذه الفكرة، وهي «أن صالحى البشر أفضل من الملائكة» دون نكير منهم لذلك[6]. ولكن — مع هذا — فيجب الاعتراف بأن للملائكة خصائص ليست للبشر، وبصفة خاصة في الدنيا كارتفاع المكانه، والقرب من الله، وعظم الخلق، وغير ذلك، مع ملاحظة أن للبشر أيضاً خصائص، ومزايا[7].

---

(١) نفسه، ص ٣٧٨، وانظر ص ٣٧٧.

(٢) نفسه، ص ٣٧٩.

(٣) ف. ض. مج /٤، ص ٣٧٨.

(٤) نفسه، ص ٣٧٩.

(٥) نفسه، ص ٣٧٨.

(٦) نفسه، ص ٣٦٩ — ٣٧١.

(٧) نفسه، ص ٣٨١، وانظر ٣٨١ — ٣٩٢.

العالم والسنن الكونية :

وبعد أن تناولنا تصور ابن تيمية ــ في إيجاز ــ للفاعلية الإلهية، نتناول كذلك ــ بإيجاز ــ تصوره للعالم والسنن الكونية. وفي هذا الصدد نعالج النقاط التالية:

١ ــ مناقشة الفلاسفة في تصورهم لفاعلية العقول، والنفوس، والأفلاك، وهو ما يتصل بفكرة الفيض، والقول بقدم العالم.

٢ ــ حقيقة السنن الكونية، وصلتها بفكرة القدر.

٣ ــ الحقيقة الكونية، وتصحيح الخلط بينها، وبين الحقيقة الدينية.

مناقشة الفلاسفة في فكرة العقول والنفوس :

وفيما يتعلق بالفكرة الأولى: فيشير إلى أن تصور الفلاسفة للأفلاك، والعقول، والنفوس من حيث صدورها عن واجب الوجود، ومن حيث كونها معلولة له، ومن حيث ربط هذه المفاهيم بفكرة الملائكة كما يصورها القرآن، ومعه السنة الصحيحة وكذلك قولهم «العقل بمنزلة الذكر، والنفس بمنزلة الأنثى، وكلاهما متولد عن الله تعالى»[١]. وكذلك نسبتهم جميع الحوادث إلى أمور طبيعية، كحركات الكواكب، «وطلوع الشمس والقمر، ومثل المطر والسحاب، وهبوب الرياح، وحدوث الحيوان، والنبات، والمعادن، وغير ذلك من الحوادث»[٢] ــ هذه التصورات جميعها، وما ينبثق منها من تفريعات، وأفكار جزئية تخالف صريح القرآن، بأن الله سبحانه لا شريك له، وهو الخالق، البارىء، المصور، رب السموات والأرض. ومن ثم فإن تصور الفلاسفة قد يفهم منه «أن صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم، ولا له قدرة، ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال»[٣]. الأمر الذي جعلهم ينسبون «جميع الحوادث إلى أمور طبيعية.»[٤].

ومن أجل: هذا نرى ابن سينا ــ مثلا ــ يقرر أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة. وفي سبيل تقرير هذه الفكرة يذكر أن الحركة الفلكية نفسانية، وليست

(١) الصفدية، جـ / ١، ص ٨.

(٢) نفسه، ص ٩.

(٣) نفسه، ص ٩.

(٤) نفسه، ص ٩.

طبيعية، أو قسرية. كما أن النفس الفلكية، ليست نباتيه، أو حيوانية. وذلك لخلوها من مبدأ الحركة النقلية، والاغتذاء، والنمو، والحواس الظاهرة، والباطنة. «فبقى أن النفس الفلكية، هي النفس الناطقة»[1].

ومما يوضح ذلك أيضاً: أنه كلما كان ثمة اعتدال في الأجسام، استعدت لقبول الفيض بصورة أكمل، ويزداد هذا الكمال كلما ازداد الاعتدال كما لا. وهكذا. ومن ثم فمن البين أن التأثيرات الإلهية، أو الفيض يظهر «أولا في الأجرام العلوية، وتبتدىء عن الجرم الأقصى»[2]، وهو العرش، ثم تبلغ إلى الأجرام الأرضية بتوسط الأجرام ـــ العلوية، «حتى ينتهى قبول الفيض إلى فلك القمر»[3]. وأما ما دون فلك القمر فيكون مستعداً لقبول الفيض، بمقدار تخلصه من ذوات الأجسام الأرضية الطبيعية. بيد أن الإنسان يعتبر ـــ عنده ـــ أصفى جواهر العالم الأرضي وأكثرها اعتدالا، وبعدا عن التضاد فـ «صار لمشابهته بهذه الصفات للأجرام العلوية، مستعدا لقبول الفيض الإلهى»[4].

ولهذا يرد ابن تيمية، بأن القول بصدور العقول، والنفوس عنه على وجه التولد، والتعليل، يعنى: أنهم يجعلونها أنداداً لله ـــ بل يتخذونها آلهة، وأربابا من دونه، ويجعلونها هي المبدعة لما سواها مما تحتها[5]. كما أن الاستدلال بالحركات الفلكية لا يتلاءم مع خلق الله، وإبداعه ـــ كما أشرنا ـــ[6].

ومن ناحية أخرى: فإن القول بالعلة القديمة الأزلية المستلزمة لمعلولها، يعنى نفى الحوادث، ونفى أسبابها «فيكون الحوادث كلها قد حدثت بدون محدث»[7].

---

(١) ابن سينا، رسالة في السعادة، والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط / ١ ١٣٥٣هـ، ص ١٤، وانظر ص ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤، وانظر ص ١٥.

(٣) نفسه، ص ١٥.

(٤) نفسه، ص ١٥، انظر ص ١٦ ـــ ١٨.

(٥) فتاوى الرياض، مج / ٤، ص ١٣٤.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٧) ف. ض. مج / ٩، ص ٢٨١.

ونحن نفهم من تصور الفلاسفة أيضاً، أنه يؤدى إلى تصور جبرية النظام الكونى، وميكانيكية تحركه. فلا يكون ثمة مجال للاستثناء بأى حال... وعلى هذا فلا فائدة من الدعاء، أو من العمل الصالح، أو لا قيمة للوحى.. وتكون فكرة الحرية، ــ والاختيار خالية من مضمونها الخلقي.

وأما فكرة القول بقدم العالم، فقد ردها ابن تيمية بصورة قاطعة، معتمداً في هذا على المنهج العقلى الذي سلكوه، مضافاً إليه الإلزامات الخلقية، وآراء السلف القاطعة في هذا الصدد، ثم ما تشير إليه آيات القرآن، والأحاديث الصحيحة[1]. ولذلك يقرر: «أن قدم العالم لا يكون إلا مع كون المبدع موجباً بذاته، وصدور الحوادث عن الموجب بذاته ممتنع، فصدور العالم عن الموجب بذاته متنع، فقدم العالم ممتنع، فالقول بالعلة التامة يقتضى بطلان القول بقدم العالم، المستلزم للحوادث»[2].

وفي هذا الصدد، يفرق بين الموجب بالذات، والفاعل بالاختيار. فالموجب بالذات «لابد أن يقارنه موجبه بالاتفاق»[3].

وأما الفاعل بالاختيار، فهناك ثلاثة أقوال، حول ضرورة «مقارنة مراده لإرادته» أو امتناع ذلك، أو جواز الأمرين. «وعلى كل تقدير فإنه يجب حدوث كل ما سوى الله أيضاً»[4].

وعلى هذا، فإن الحركات الأزلية الدائمة، لا يتحدد فيها شيء دون آخر فإنها لاتزال متعاقبة الأفراد. فيمتنع أن يكون علة تامة لواحد منها دون الآخر في الأزل، مع أنه ليس فيها شيء أزلى بعينه، ويمتنع أن يكون علة تامة لجميعها في الأزل ــ أيضاً ــ حيث لا وجود لها أزلى. ومن ثم يمتنع أن يكون علة تامة لشيء من الحركات الأزلية. «فالحركة التي توجد شيئاً بعد شيء، يمتنع أن تكون صادرة عن

---

(١) انظر: كتاب الصفدية جـ ١، ص ٨ ــ ١٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ٧٧ ــ ٧٨.

(٣) الصفدية جـ / ١، ص ٧٩.

(٤) نفسه، ص ٧٩.

علة تامة أزلية كيفما قدر الأمر»[١]. ذلك أن القديم إذا كان مستلزما للحركة، سواء أكانت فيه كالفلك، أم لازمة ومعلولة، له، كما يقولونه في العقل، فإنه يمتنع «أن تكون العلة الموجبة، موجبة له دون الحركة اللازمة. وامتنع أن يكون موجباً للحركة اللازمة فامتنع أن يكون موجباً له ــ للعالم ــ على التقديرين، فامتنع قدم العالم، أو شيء من العالم وهو المطلوب»[٢]. ويصف ابن تيمية هذا الدليل، بأنه مبنى على مقدمات صحيحة، يسلمها الفلاسفة وغيرهم. ويكفى في هذا المقام هذا النموذج من المنهج العقلى الذي يدلل به على بطلان القول بقدم العالم. ومن ثم فهو يصف المنهج الذي اتبعه الفلاسفة في تقسيم الوجود إلى ممكن، وواجب، بأنه يتناقض مع النتيجة التي انتهوا إليها؛ من أن الممكن يكون قديماً أزلياً ممتنع العدم، واجب الوجود بغيره. «وهذا ممتنع عند جميع العقلاء»[٣].

وبهذا ينتهى ابن تيمية إلى أن القول بفاعلية العقول، والنفوس وما شاكل ذلك من تصورات الفلاسفة، يبدو مخالفاً لمقتضيات العقل الصريح، والطبيعة والنواميس والحقائق الكونية ــ كما سنوضح بعد قليل ــ. كما يعتبر معارضاً لصريح النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة، فضلا عما يترتب عليه من إلزامات خلقية، لعل من أهمها القضاء المبرم على فكرة حرية الإرادة الإنسانية ــ بما تتطلبه من إطلاق المجال أمام القوى والإدراكات والطاقات الإنسانية كى تثبت فاعليتها، وتؤدى وظائفها التي تقوم عليها المسئولية الخلقية والجزاء الخلقي كذلك.

السنن الكونية وصلتها بفكرة القدر :

وأما فيما يتعلق بحقيقة السنن الكونية وصلتها بفكرة القدر. فيشير إلى أن ــ ثمة سننا كونية قد أقام الله عليها نظام الكون. وهذا يدخل في إطار الأسباب، والمسببات. وفي هذا الصدد، يذكر أن الذين يقولون: «إنه لا يفعل الأشياء بالأسباب، بل يفعل لحكمة «وينفون أن يكون في الأفعال المأمور بها، ما يجعلها حسنة. وفي المنهى عنها ما يجعلها سيئة ــ يذكر أنهم مخالفون «لنصوص القرآن، والسنة وإجماع الأمة من السلف»[٤].

---

(١) نفسه، ص ٧٩، انظر ص ٧٨.

(٢) الصفدية جـ / ١، ص ٧٩.

(٣) ف. ض. مج / ٩، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨.

(٤) ف. ض. مج / ٤، ص ١٩٢.

وقد كان (جهم بن صفوان) أول الذين أنكروا «الأسباب، والطبائع»[1]، مع أن نصوص الكتاب والسنة تدل على أن هناك سنناً طبيعية مرتبطة بالأسباب، والمسببات سواء أكانت عادية أم غير عادية. ومن ذلك ما حدث لإبراهيم عليه السلام، حين أُلقى في النار، فسلب الله طبيعتها المحرقة، حيث ينجو منها. وبدون هذا فالإحراق لابد أن يحدث. (الأنبياء: ٦٩). ومن ذلك أيضاً. ما ذكر في القرآن من أن الرياح تقل السحاب الذي يحمل المطر (الأعراف: ٥٧) «فجعل هذا الجماد فاعلاً بطبعه»[2]. كما أخبر أن الأرض تهتز، وتربو، وتنبت (الحج: ٥)، وجعلها فاعلة بطبعها. وهكذا نجد أن الأدلة كثيرة على أنه «يخلق بالأسباب، والحِكَم، وأخبر أنه قائم بالقسط وأنه لا يظلم الناس شيئاً»[1].

ومعنى هذا، أن نظام الأسباب، والحِكَم التي ترتبط بنظام الكون يخضع لقوانين، أو نواميس تتسم بالعدالة المطلقة. كما تخلو من أي لون من ألوان الظلم. ومن ثم فليس من السنن الكونية التفرقة بين المتماثلين، أو التسوية بين المختلفين. وعلى هذا، فالخير ليس كالشر. والظلم لا يتفق مع العدل وهكذا[4].

ومعنى هذا أيضاً، أن السنن الكونية التي أقام الله عليها نظام الكون تقتضى التفرقة بين «أهل الحق، والباطل. وأهل الطاعة، وأهل المعصية، وأهل البر، وأهل الفجور، وأهل الهدى والضلال. وأهل الصدق، والكذب»[5].

الحقيقة الدينية، والحقيقة الكونية :

وفي هذا الصدد يشير كذلك إلى أنه يجب التفرقة بين الحقيقة الكونية والحقيقة الدينية؛ كما أشرنا في المبحث السابق. فالكونية المتعلقة بالقضاء والقدر، لا تلغى فاعلية الإرادة الإنسانية الحرة، ولا تتعارض مع أدائها لدورها، حتى لا تكون النتيجة تسوية الله بالأصنام، أو التسوية بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة في موقف جبرى متخاذل، فالموقف الأول، يؤدى إلى القول بالاتحاد، أو وحدة

(١) نفسه، ص ١٩٢.

(٢) نفسه، ص ١٩٢.

(٣) ف. ض، مج / ٤، ص ١٩٢.

(٤) نفسه، ص / ١٩٢. انظر ص ١٥٣.

(٥) ف.ض، مج / ١٠، ص ١٦١.

الوجود. والثاني يعنى القضاء على أي أساس، أو مبدأ خلقي[1].

ولذلك يعيب موقف بعض المسلمين الذين يتمسكون بالدين، فيؤدون ــ الفرائض المشهورة، ويجتنبون المحرمات المشهورة، «لكن يغلطون في ترك ما أمروا به من الأسباب التي هي عبادة»[2]. ويعتقدون ــ خطأ ــ أنه كلما رسخت قدم الإنسان في المعرفة الدينية، فعليه الاستسلام لما يشهده من الحقيقة الكونية القدرية. دون أن يحاول دفع ذلك ــ أيضاً ــ بالحقائق الكونية القدرية والتي تتطلب التصدى للشر، ومنع الفساد، والتحذير من هذا وذاك، والتنفير منهما. وغير ذلك من الأسباب والمسببات. ومن ذلك مثلاً: أنهم يتركون الدعاء، مع أنه من الأسباب الكونية التي يدفع بها ما قدر من البلاء، كما في الحديث: «إن الدعاء، والبلاء ليلتقيان، فيعتلجان بين السماء والأرض»[3]. أو يتركون التداوى ــ من الأمراض، مع أنه من الأسباب الكونية التي بها يدفع بلاء الأمراض، كما في الحديث: أن الصحابة قالوا: «يا رسول الله! أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقى بها، وتقاة نتقى بها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله»[4].

وعلى هذا الأساس يقوم نظام السنن الكونية في «كل مطلوب يدفع به مكروه»[5]. وفي غيره. ومن ثم يدفع الإنسان جوعه الحاضر بالأكل، ويدفع به ــ أيضاً ــ جوعه المستقبل.. والأمر هكذا في سائر السنن الكونية، المتعلقة بأنماط السلوك المختلفة. وهذا كله يتدرج تحت مفهوم «العبادة» التي تتطلب في جانب من جوانبها اتباع النواميس الكونية، وعدم الخروج عليها. ولذلك يقول: «ومن عبادته وطاعته، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ بحسب الإمكان ــ والجهاد في سبيله لأهل الكفر والنفاق، فيجتهدون في إقامة دينه، دافعين مزيلين بذلك ما قدر من السيئات، ودافعين بذلك ما قد يخاف من ذلك»[6].

---

(١) نفسه، ص ١٦٢، وانظر، ص ١٦٣ ــ ١٦٥.

(٢) نفسه، ص ١٧١.

(٣) ، (٤) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٦٣ ــ ١٦٤، انظر، ص ١٧١.

(٥) نفسه، ص ١٦٣.

(٦) نفسه، ص ١٦٣.

ومعنى هذا، أن موقف الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، إنما يدور في إطار الأسباب والمسببات، وفي إطار الحقيقة الكونية التي لا تنفصل عن الحقيقة الدينية. وقد أشرنا إلى أن الحقيقة الكونية تتطلب، أو تعنى خضوع جميع المخلوقات للسنن والنواميس التي أقام الله عليها نظام الكون. ومن ثم يتساوى جميع الناس في الاقرار بها طوعاً، أو كرهاً. برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم[1]

ونفهم من هذا أيضاً، أن السنن الكونية تتطلب موقفاً خلقياً واعياً، مدعماً بتكريس كافة القدرات، والملكات الإنسانية لكى تتعامل مع الأسباب الكونية، بالأسباب الكونية نفسها. دون أن يكون ثمة تراخ عقلى، أو كسل عملى، أو يأس نفسى. بل إنه على تلك القدرات، والملكات الانسانية أن تتميز بقوة التوقع، أو الحدس، فتحتاط بالأسباب، والمسببات لما تتوقعه من مفاجآت. كما قال: «دافعين بذلك ما قد يخاف من ذلك «أو كما قال: «فما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»[2].

وعلى هذا، فلا يقبل من الناحية الخلقية، أي اعتذار تجاه أي موقف متخاذل تضعف فيه الإرادة، أو يغلب الهوى، بحجة الخضوع للنواميس الكونية المشهورة عن طريق الكشف. ومن ثم فلا يقبل الاحتجاج بالقدر فيما يخالف الشريعة، كما لا يحتج به في ترك الأخذ بالأسباب[3].

ومن ناحية أخرى: فهو يحذر من تلك الخوارق التي تحدث بالأسباب الشيطانية، والأهواء النفسية، وغير ذلك من الظواهر التي لا تجرى وفق الأسباب الشرعية، وينبه إلى ضرورة أن تكون بواعث، وغايات، ووسائل هذه الأسباب كلها خلقية، متفقة مع الحقيقة الشرعة الدينية والكونية. كما سنوضح ذلك في القسم التالي إن شاء الله[4].

ويقرر ــ أيضاً ــ أنه لا مندوحة عن التعلق بالأسباب بأى حال[5]. «فإن الله

---

(١) نفسه، ص ١٥٨.

(٢) نفسه، ص ١٧٢.

(٣) ف. ض.، مج / ١٠، ص ١٦٤.

(٤) نفسه، ص ص ٤٩٩.

(٥) نفسه، ص ١٧٢.

قدر الأشياء بأسبابها، كما قدر السعادة والشقاوة بأسبابها»[1]. حتى ولو كان ثمة خرق لها. ومن ثم فعلى الإنسان ألا يَغْتَرّ بما يحصل له «من خرق عادة، مثل مكاشفة، أو استجابة دعوة مخالفة للعادة العامة، ونحو ذلك، فيشتغل عما أمر به من العبادة والشكر». وقد أشرنا إلى أن العبادة ـــ في المفهوم التيمي ـــ تتضمن اتباع النواميس والسنن الكونية[2].

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى التفرقة بين ما هو داخل في نطاق فاعلية القدرات والملكات الإنسانية، وبين مالا طاقة لها به. فما كان من الحوادث التي يرى من خلالها، فوت منفعة، أو حصول مضرة ـــ على الإنسان أن ينظر في ذلك إلى القدر. دون تأسف، أو حزن ـــ كما سنوضح ذلك فيما بعد ـــ «وأما ما كان بسبب أعمالهم، فليجتهدوا في التوبة من المعاصى، والإصلاح في المستقبل.. وهو مقدور لهم بمعونة الله»[3]. وفي هذا الموقف يبدو الفرق بين المؤمن القوى، والمؤمن الضعيف، كما في الحديث: «احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجزن».

ويستخلص ـــ ابن تيمية ـــ من هذا، أن على الإنسان أن يحرص على ما ينفعه، وأن يستعين بالله دون عجز أي دون إضاعة، أو تفريط، أو توان. ولهذا فالكيِّس «من دان نفسه» كما في الحديث ـــ «والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله الأمانى»[4]. ونلاحظ من هذا التحليل لديه، أن العجز يعنى عدم اتباع السنن الكونية، وعدم الأخذ بالأسباب الطبيعية، التي جعلها الله مرتبطة بالظواهر على اختلاف أنماطها، ومجالاتها.

ومن هذا يتضح، أهمية الكيس، والحرص، والاستعانة بالله في اتباع السنن الكونية، والطبيعية. وهذا يتطلب ـــ كما أشرنا ـــ إرادة حرة، متخلصة من العجز، والوهن. وقد يكون من المفيد في هذا الصدد أن نثبت هذا النص بكامله لما له ـــ في نظرنا ـــ من أهمية خاصة، يقول ابن تيمية :

«وهو وإن كان قد خلق ما خلقه بأسباب، فهو خالق السبب، المقدر له وهو

---

(١) نفسه، ص ١٧١.

(٢) نفسه، ص ١٧٢.

(٣) نفسه، ص ٥٠٥.

(٤) ف. ض. مج / ١٠، ص ٥٠٦.

مفتقر إليه كافتقار هذا. وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل، ولا دفع ضرر. بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضد الذي يعارضه، ويمانعه»[1].

وهذا التقرير يفتح الباب على مصراعيه، أمام الإرادة الحرة، لكي تقوم بدورها الحيوى الفعال، في اختيار أنماط السلوك المختلفة. بيد أنها في الوقت نفسه، ترشد إلى حقيقتين جديرتين بالاعتبار. هما، أن الخير يمكن أن تكون له الغلبة الفعلية. وثانيتهما: أن أسباب الشر — مهما تضاعفت وكثرت، أو غلبت — لا يمكن أن تكون لها الغلبة الفعلية الدائمة. طالما كان هذا، أو ذاك في متناول القدرة البشرية، ومن ثم فإن معرفة طبيعة السنن، والنواميس الكونية تقضى بأن يحتاط للخير، ولا يعجز عنه، ولا عن تحقيقه كما تقضى بأن يدافع الشر. دون يأس، أو عجز عن الإحاطة به، ودفعه؛ فإذا لم يتيسر ذلك للإنسان — أحياناً — فعليه «إذا غلبه أمر، أن ينظر إلى القدر، ويقول: قدر الله، وما شاء فعل، ولا يتحسر ويتلهف، ويحزن»[2].

الإنسان

وإذا كنا قد تناولنا تصور ابن تيمية للفاعلية الإلهية، وللسنن الكونية، فإننا سنتناول الآن، تصوره للحرية الإنسانية، في ضوء هاتين الحتميتين، الحتمية الإلهية، والسنن الكونية.

الإنسان: عنده «عبارة عن الروح والبدن معا. بل هو بالروح أخص منه بالبدن وإنما البدن مطية للروح»[3]. وهذا هو اتجاه السلف، فقد قال أبو الدرداء: (إنما بدنى مطيتى)[4]. وروى عن ابن عباس أنه قال: (لا تزال الخصومة يوم القيامة بين الخلق، حتى تختصم الروح والبدن) ويلقى كل منهما تبعة عمل السيئات على الآخر، حتى يبعث الله ملكاً يقضى بينهما، ويبين لهما أن موقفهما شبيه بموقف

(١) نفسه، ص ٢٠٠.
(٢) نفسه، ص / ٥٠٦ — ٥٠٧.
(٣) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج ٤، ص ٢٢٢.
(٤) فتاوى الرياض مج / ٤، ص ٢٢٢ — ٢٢٣.

المقعد المبصر، والضرير الصحيح الرجلين. ثم يقول لهما الملك: (فعل أيهما العقوبة؟ فقالا: عليهما جميعاً. قال: فكذلك أنتما)[1].

ونفهم من هذا: أن الأولوية عنده إنما هي للجانب الروحي، أو النفسي من الإنسان. ومن ثم فهو يقرر أن هذا الجانب يلعب دوراً مهماً في تقرير السلوك الذي يحقق الخير، أو الشر. والذي يترتب عليه الشقاء، أو السعادة.

ويرى أيضاً: أن الروح والنفس يطلقان على مسمى واحد. ويستدل بقوله تعالى: (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية). (الفجر: ٢٨) فالنفس «هنا هي الروح التي تقبض. وإنما تتنوع صفاتها»[2]، فأحيانا تسمى روحاً، كما في الحديث الصحيح، عندما نام الصحابة عن صلاة الفجر، في السفر: «إن الله قبض أرواحنا ــ وفي رواية أنفسنا ــ حيث شاء، وردها حيث شاء». وأحياناً تسمى نفساً. كما في قوله تعالى: (الله يتوفى الأنفس حين موتها) (الزمر: ٤٢) والمقبوض، والمتوفى هنا الروح[3].

وتثار في هذا الصدد عديد من القضايا المتصلة بالروح بصورة عامة، من حيث أنواع مسماها، هل هي الملائكة؟

أو الأمر؟. ومن حيث كونها قديمة، أو مخلوقة؟. ومن حيث كونها من ذات الله، أولا.؟

بيد أن الذي يهمنا هنا قضيتان، الأولى: هل الأرواح من ذات الله؟ أو هي مخلوقة؟ والثانية، وهي مترتبة على الأولى، وتدور حول، قيام الروح بنفسها، أو أنها عرض؟ وذلك لما لها تين القضيتين من صلة بموضوعنا.

أما فيما يتعلق بالقضية الأولى، فيذكر ابن تيمية أن الروح ليست من ذات الله. وإنما هي «مخلوقة مبدعة باتفاق سلف الأمة، وأئمتها، وسائر أهل السنة»[4].

---

(١) نفسه، ص ٢٢٣.

(٢) نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) نفسه، ص ٢٢٥.

(٤) فتاوى الرياض، مج / ٤، ص ٢١٦.

وعلى هذا، فإن كل ما يدل على أن الانسان عبد مخلوق، مربوب، وأن الله ربه، وخالقه، ومالكه، يدل على أن الأرواح مخلوقة[1].

ولهذا: فإن الذين ينسبون الأرواح إلى ذات الله، يقعون في محذور من الوجهة الدينية، والخلقية، حيث إنه يعنى القول بالحلول، بل إنه قد يؤدى بأصحابه إلى الإباحية، إذ يقولون: «إذا صفت أرواحنا من أكدار نفوسنا، فقد اتصلنا، وصرنا أحراراً، ووضعت عنا العبودية، وأبيح لنا كل شيء من اللذات»[2]، كما فعل الزنادقة.

ومن ناحية أخرى: فالفلاسفة الذين يقولون بقدم الروح، وأزليتها كالأفلاك، والعقول، والنفوس الفلكية، وإن كانوا يرونها منفصلة عن ذات الله، هؤلاء هم ومن يقول إنها من ذات الله، وأن الآدمى نصفان، نصف ناسوتى وهو الجسد، ونصف لاهوتى، وهو الروح ــ مخالفون للنصوص التي تدل على أن الروح مخلوقة، والتي تدل على أن الأرواح «تقبض وتنعم، وتعذب»[3]، كأرواح المؤمنين والشهداء. وأرواح الكافرين[4].

وأما قوله تعالى: (قل الروح من أمر ربي) (الإسراء: ٨٥) فهذا على أحد القولين بأن المراد بها روح الآدمى ــ لا يدل على قدمها، ولا على أنها من ذات الله؛ فلفظ «من» في اللغة، قد يراد به بيان الجنس، مثل: (باب من حديد)، أو ابتداء الغاية مثل: (خرجت من مكة). وعلى هذا، فالآية ليست «نصاً في أن الروح بعض الأمر، ومن جنسه، وقد تكون لابتداء الغاية، إذا كونت بالأمر وصدرت عنه»[5]. فهى ــ إذن ــ من أمر الله، وذلك كالآيات التي تدل على أن المسخرات، والنعم، وما شاكل ذلك من الله، دون أن تكون بعض ذاته، كقوله تعالى: (وسخر لكن ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه). (الجاثية: ١٣)

(١) نفسه، ص ٢٢٢.

(٢) نفسه، ص ٢٢١، انظر ص ٢٢٦.

(٣) نفسه، ص ٢٢٣ ــ ٢٢٢.

(٤) نفسه، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.

(٥) فتاوى الرياض، مج / ٤، ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩.

ومن ناحية أخرى: فالمراد بالأمر ــ هنا ــ المأمور به لا المصدر. وعلى هذا فالروح بعض أمر الله، أو جزء من أمره[١].

وفيما يتعلق بالقضية الثانية، فخلاصة الرأى فيها، أن الروح ليست عرضاً قائماً بالجسم، كما يرى بعض المتكلمين. وإنما هي «عين قائمة بنفسها، تذهب، وتجيء، وتنعم، وتعذب.. وهذا قول سلف الأمة، وأئمتها، وجمهورها»[٢]. ويرجح ابن القيم هذا الرأى، ويرى أن الروح «جسم نوراني، علوى خفيف، حى متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسرى فيها سريان الماء في الورد.. وإذا فسدت هذه الأعضاء فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح»[٣]. ويدلل على هذه الفكرة بأكثر من مائة دليل[٤].

وهذا التصور يقودنا، إلى بيان أهمية الدوافع، والميول النفسية في تصور معنى الحرية، وفي اختيار النمط السلوكى بالمعنى الخلقي. ولذلك يرفض أن تكون ثمة نفس لوامة، ونفس غير لوامة. ويقول: «بل نفس كل إنسان لوامة. فإنه ليس بشر لا يلوم نفسه، ويندم إما في الدنيا، وإما في الآخرة[٥] وقد نفهم من هذا التقرير أنه ربما يقصد بذلك الواقع العملي، فكل إنسان ــ مهما كانت طبيعة مسلكه ــ تنتابه بعض المواقف التي يلوم فيها نفسه. وإلا فإنه ينقض هذه الفكرة بما يشير إليه من أن النفوس ثلاث: أمارة بالسوء، ومطمئنة، ولوامة[٦].

وقد أشرنا فيما مضى إلى نوع من الربط بين الغاية التي خلق لها الإنسان وهي العبادة، وبين ضرورة أن تكون القوى والملكات الإنسانية متجانسة مع تتطلبه النواميس الكونية. كما أشرنا إلى تصوره للقوى المتعلقة بالإرادة، وهي الشهوية،

---

(١) نفسه، ص ٢٢٧.
(٢) نفسه، ص ٢٢٧، قارن ــ مثلاً ــ مقالات الإسلاميين للأشعري. تحقيق. محمد محى الدين عبد الحميد. ط / ٢ ــ ١٣٨٩هـ جـ / ٢، ص ٣٠ ــ ٣٥.
(٣) ابن القيم، الروح. مصر، مطبعة صبيح، ط / ٣، ١٣٨٦هـ ــ ١٩٦٦م، ص ١٧٨ ــ ١٧٩.
(٤) نفسه، ص ١٧٥ ــ ١٩٧.
(٥) ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ٢٤ ص ٢٦٤، وانظر ص ٢٨٢ ــ ٢٩٩.
(٦) فتاوى الرياض. مج / ٢٨، ص ١٤٨.

والغضبية. وأشرنا إلى أنه يرى أن هذه القوى تلعب دورها في الاعتقادات، والإرادت البشرية، ومن ثم في السلوك.

ويذكر ــ كذلك ــ أن الطبيعة الانسانية تتميز بأنها طبيعة حية، «والإرادة والحركة الإرادية من لوازم الحياة»[1]. ولما كانت «الإرادة، والعمل من لوازم ذاتها. فإذا هداها الله، علَّمها ما ينفعها وما يضرها. فأرادت ما ينفعها، وتركت ما يضرها»[2]. وفي هذا يقول النبي (ﷺ): (أصدق الأسماء حارث وهمّام) ذلك أن كل إنسان حارث، وهمّام، أي كاسب، ومريد، ومهتم. «فهو ــ إذن ــ متحرك بالإرادة»[3].

ومن هنا نرى أن الإرادة، الحرة، المتحركة، النشطة، المتفاعلة هي من أخص الخصائص الإنسانية. الأمر الذي يدل على أن الطبيعة الإنسانية، أو أن النفس الإنسانية، تتغير لديها الأفكار، والقيم، والآراء. وذلك تبعاً للحركة الإرادية التي يكون لها دور في سلوكه، ومختلف أنماط نشاطه، وميوله. ومن ثم تكون الهداية الإلهية ضرورية، والمعرفة الدينية حيوية، حتى لا تنحرف به ميوله، وإراداته عن طريق الخير.

وفي هذا الصدد نشير إلى ما ذكرناه من قبل، من أن الله سبحانه، قد فطر الناس على معرفته، والإقرار بألوهيته، وحبه، وعبادته، لولا الدور الذي يقوم به شياطين الإنس، والجن، ذلك الدور الذي يعطل اتجاه الإرادة صوب مجالات الهداية العامة، والمعرفة والعلم، كما بينا[4].

ومعنى هذا: أن الإرادة الإنسانية لابد أن يكون لها دورها في اختيار النمط السلوكي، الذي تتحمل مسئوليته. ومما يدعم هذه المسئولية، حريتها بالإضافة إلى الفطرة، والمعرفة الإلهية متمثلة في الكتب، والرسل. ومن ثم تبرز ــ كذلك ــ

---

(١) ابن تيمية، الحسنة والسيئة. تحقيق، محمد جميل غازى. مصر، مطبعة المدني. ١٩٧٢م ص ٦٥.

(٢) نفسه، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ص ٦٥.

(٤) نفسه، ص ٦٦، وانظر، ص ٧٩ ــ ٨٠، ف.ض. مج / ٤، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦.

مسئولية الإنسان عن فعل الشر. كما سنوضح فيما بعد.

ومما يوضح أهمية الدور الذي تضطلع به العوامل، والدوافع النفسية في تقرير خلقية الفعل، وبروز وظيفة الإرادة الخيّرة في التصدى لتلك العوامل، وكبح جماحها والسيطرة عليها؛ ما يذكره، من أن بعض الناس قد يكون عاجزاً عن فعل الشر، ولكنه مفتون به، ومتطلع إليه. على حين أن هناك من يستطيعه وهو «مفتون فيما أوتى منه، غارق. وقد أحاط به مالا يستطيع إنقاذ نفسه منه»[١] وهذا وذاك ــ في تقديره ــ من الهلكى.

وفي هذا الصدد ــ يشير أيضاً ــ إلى سلطان الشهوة على النفوس، ويذكر أنه يكون مستوراً عن أعين الناظرين في الغالب. ومع أنه يمكن ــ في أكثر الأوقات ــ وقف آثارها بممارسة الأنماط السلوكية المشروعة، إلا أنها «إذا اشتعلت واستولت قد تكون أقوى من الغضب»[٢] كالعشق الذي «يفضى بأهله إلى الأمراض، والإهلاك»[٣] وكما يفعل ذلك الغضب أحياناً. ومن ثم تأتى أهمية الطاعة، والتوبة[٤].

وفي مجال تبيان أهمية الدوافع النفسية كذلك، يشير إلى ضرورة التحذير من المبتدع في دينه، والفاجر في دنياه. ويذكر أن السلف، كانوا «يقولون: احذروا صاحب الدنيا أغوته دنياه، وصاحب هوى متبع لهواه، وكانوا يأمرون بمجانبة أهل البدع ، والفجور»[٥].

ومن ثم يكون من الواجب خلقياً مجاهدة النفس، وقهر الهوى، وعدم الانسياق وراء الميول أو الدوافع غير الخلقية، كما جاء في الحديث الثابت عن النبي (ﷺ) أنه قال: «المجاهد من جاهد نفسه في ذات الله. والكيِّس من دان

---

(١) ف. ض. مج / ١٥، ص ٣٩٨.
(٢) نفسه، ص ٤٠٠.
(٣) نفسه، ص ٤٠٠.
(٤) نفسه، ص ٣٩٩ ــ ٤٠٠.
(٥) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ٤٥٩.

نفسه... والعاجز من اتبع نفسه هواها، وتمنى على الله»[1]. وسوف نعالج هذه الفكرة بمزيد من الإيضاح في القسم التالي إن شاء الله.

ومما يؤيد ما ذهب إليه، ما جاء في الحديث: «وللقلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمعت غلياناً». ومن ثم فالقرآن يوضح بعض خصائص القوى النفسية الإنسانية؛ فالإنسان قد خلق (هلوعاً، إذا مسّه الشر جزوعاً. وإذا مسه الخير منوعاً) (المعارج: ١٩ ــ ٢١) وقد خلق من عجل (الأنبياء: ٣٧) وهذه الخصائص النفسية «لحكمة عظيمة، ورحمة عميقة. فكان ذلك خيراً ورحمة، وإن كان فيه شر إضافي»[2] كما سنوضح في النقطة التالية إن شاء الله.

وعلى هذا، فالفكرة القائلة بأن «الآدمي جبار ضعيف» تعنى أن الضعف يعود إلى «قوة العلم، والقدرة»[3] وأن تجبره «يعود إلى اعتقاداته وإراداته»[4].

وهذه الخصائص النفسية متصلة بما خلق الله الإنسان عليه، فهو محتاج إلى ما يحقق له النفع، ويدفع عنه الضر، كما أن نفسه مريدة دائماً «ولابد لها من مراد يكون غاية مطلوبها»[5] وهذا المراد ــ بدوره ــ مرتبط بالفطرة التي أشرنا إلى أنها القوة العلمية، العملية. ومرتبط كذلك بسلامة القلب وإرداته للحق، وقبوله له[6].

وقد خلق الله الإنسان بذاته، وصفاته المميزة له «ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الإنسان أو مادة لها، ولا علة لها، ولا بعضها معلول لها. بل هي صفات قائمة بالإنسان، لازمة له»[7].

ومن الصفات التي أشار إليها، والتي يكون لها تأثيرها على سلوكه، وعلى

---

(١) نفسه، ص ٤٦٠ ــ ٤٦١ والحديث رواه الترمذي في: القيامة، وابن ماجه في: الزهد، والإمام أحمد في مسنده، جـ ٤، ص ١٢٤.

(٢) الحسنة، والسيئة، ص ٨٠.

(٣) ، (٤) ف. ض. مج / ١٤، ص ٢١٩.

(٥) ف. .ض، مج / ١، ص ٥٥، مج / ٣، ص ١١٤ ــ ١١٦.

(٦) ف. ض، مج / ، ص ٢٤٧.

(٧) الرد على المنطقيين، ص ٤٠٦، مجموعة الرسائل والمسائل، جـ / ٣، ص ٦٩.

اختيار نمط هذا السلوك، أن الإنسان خلق ظلوماً جهولا، «وميله إلى ما يهواه من الشر»[1]. ولا نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن ثمة عوامل انحرفت بالفطرة النقية، ودفعتها إلى الظلم والجهل، وإلا فإنه يقرر أن الإنسان يميل إلى حب الخير، والعدل والصدق، وغير ذلك من الفضائل بفطرته، وينفر من ضدها بفطرته أيضاً.

ومن ثم، فالإنسان في حاجة إلى العلم، والعدل؛ العلم لكي يزول باعث الشر لديه. والعدل الذي يحقق له التوازن في دوافعه النفسية، وما ينجم عنها من مظاهر سلوكية: في المحبة، والرضا، والغضب، والفعل، والترك، والإعطاء والمنع. والأكل والشرب. والنوم، واليقظة[2].

ولذلك يرى، أننا نحن «وصفاتنا، وأفعالنا، مقرونون بالحاجة إلى الغير. والحاجة لنا أمر ذاتي، لا يمكن أن نخلو عنه. ونحن بأنفسنا محتاجون فقراء «وهذه الحاجة، والفقر متعلق كذلك بصفاتنا من العلم، والقدرة، وغيرها»[3]. وفي هذا المجال تتحدد طبيعة القدرات البشرية التي لا يمكن لها أن تستقل ـــ وحدها ـــ بالتأثير، والفاعلية على سبيل الخلق، والإبداع.

ومن، ثم فإن العبد، وكل مخلوق، محتاج إلى الله، وليس فقيراً إلى ما سواه، حيث إن فاقد الشيء لا يعطيه «فليس هو مستغنيا بنفسه، ولا بغير ربه، فإن ذلك الغير محتاج إلى الله»[4]. ولذلك يقول أبو عبدالله القرشي: «استغاثة المخلوق بالمخلوق، كاستغاثة المسجون بالمسجون»[5].

وعلى هذا الأساس، يتحدد لدينا نمط من أنماط الحرية في التصور الإسلامي ـــ كما يبدو من تصور ابن تيمية ـــ ، ذلك النمط الذي يقوم على المعرفة الحقيقية بأن أحداً من الناس لا يملك، ولا يقدر أن يوجد نفعاً مستقلاً لهذا، أو لذاك.

---

(١) مج / ١٤ ـــ فتاوى الرياض، ص ٣٨.
(٢) نفسه، ص ٣٨.
(٣) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، جـ / ٣، ص ٦٧ ـــ ٦٨.
(٤) فتاوى الرياض مج / ١٤، ص ٢٩.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٩.

ولذلك يرى أن علم الإنسان الفطرى بفكرة الربوبية، أسبق من علمه بفكرة الألوهية، التي تعنى العبادة. ذلك أن الأولى ألصق بالطبيعة الفطرية البشرية من حيث تأثير الدوافع، والميول البشرية. وهذا يفسر ــ في نظره ــ ما يلجأ إليه الإنسان، من «الدعاء له، والاستعانة به، والتوكل عليه أكثر من العبادة له، والإنابة إليه»[١].

أما دوافع هذا الموقف، فترجع إلى أن البشر يُعْنَوْنَ في قصدهم «للدفع حاجاتهم العاجلة، قبل الآجلة» ومن أجل هذا بعث الله الرسل ليدعوا الناس إلى عبادة الله[٢]. ومن أجل هذا كان مبدأ الواجب الخلقي هو الرابطة الأساسية بين الألوهية والعبودية التي تتصل بها[٣].

أما فيما يتعلق بمدى الفاعلية الإنسانية، فإنه يشير إلى أن النصوص الدينية ــ في هذا الصدد ــ تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك فكرة الإرادة الإنسانية الحرة، والفاعلية الإنسانية الحقيقية المؤثرة، وذلك في حدود القدرات والإمكانيات البشرية، وفي إطار الحتمية الكونية القدرية، التي ترتبط بعلم الله، وقدرته، وإرادته أو مشيئته من ناحية، وبحتمية الأسباب والمسببات من ناحية أخرى، التي ترتبط بدورها بالإرادة الإلهية.

وعلى هذا: فإن آيات القرآن الكريم تثبت أن للإنسان مشيئته، وإرادته، وإن كانت تابعة لمشيئة الله وإرادته. كما في قوله تعالى: (لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين) (التكوير ٢٨، ٢٩)، (المدثر ٥٥ ــ ٥٦) (الإنسان: ٢٩ ــ ٣٠)[٤].

ومن ثم يستعرض ابن تيمية آراء علماء الكلام في فكرة الاستطاعة ويذكر أن الآراء التي دارت حول «الاستطاعة»، تتمثل في الاتجاهات التالية:

---

(١) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ١٣ ــ ١٤.
(٢) نفسه، ص ١٤.
(٣) د. مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، ص ٨٢، قارن د. عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية. تونس، الدار العربية للكتاب ط / ٢. ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م.
(٤) ابن تيمية ــ فتاوى الرياض مج / ٨ (القدر) ص ٣٧٤.

(أ) فريق جعل الاستطاعة المعتبرة، هي المقارنة للفعل فقط مقارنة لا تنفك عنه. وهذه هي الفاعلية في نظرهم. وعلى هذا: فالقدرة عند هؤلاء لا تصلح إلا لفعل واحد. وهذا رأى الأشعرية ومن وافقهم[1].

(ب) وثمة فريق ثان جعلها سابقة على الفعل، وصالحة للضدين، ولا تقارن الفعل أبداً، لأن المؤثر عندهم يتقدم الأثر، أي: الفعل. وذلك كما يرى المعتزلة، ومن وافقهم[2].

(جـ) وهناك رأى ثالث فريد في الاستطاعة، وهو ما ذهب إليه «سهل بن عبدالله التسترى»، حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل، ومعه، وبعده»[3]. وتتمثل المرحلة الأولى «في المعرفة الأصلية التي يرى سهل أنها أساس إثبات شواهد الربوبية. ولعله يشير بذلك إلى فكرة أخذ الميثاق الإلهي على الخلائق. ويسمى سهل هذه المرحلة أحياناً مرحلة الباطن، أو الصفة الباطنية. وهي في نظره تتفق مع الجبلة، والطبع. أما الاستطاعة التي تصاحب الفعل، فهي إرادة الله، والتي تتلو الفعل، هي (إدراك الشكر فيما نجى، والتوبة فيما قدر»[4].

ورأي التستري حول الاستطاعة ينفرد من بين الصوفية بالنقاط التالية:

أولا: أن طبيعة الاستطاعة لديه «تكاد تكون عقلية أو عرفانية».

ثانيا: تقريره بوجود الاستطاعة قبل الفعل، وبعده.

ثالثا: «تسويته بين الاستطاعة التي تصحب الفعل، وبين إرادة الله سبحانه وتعالى»[5].

ونلاحظ أن ابن تيمية لم يشر إلى هذا الرأى، وبالتالى فإنه لم يتعرض له بالنقاش.

---

(١) القدر، ص ٣٧٢، ص٢٩١.

(٢) نفسه، ص ٣٧٣.

(٣) د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي، جـ/ ١ ص ٢٦٣.

(٤) نفسه، ص ٢٦٣ ــ ٢٦٤.

(٥) نفسه، ص ٢٦٥.

أما التصور الذي انتهى إليه، فهو كما دل عليه الكتاب، والسنة ــ أن الاستطاعة متقدمة على الفعل، ومقارنة له أيضاً، وتقارنه كذلك استطاعة أخرى «لا تصلح لغيره»[1]. والاستطاعة الأولى مصححة للفعل، مجوزة له. والثانية موجبة ومحققة له. ولذا نجد من الآيات القرآنية ما يطلب من الناس أمراً لم يتحقق مثل (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) (آل عمران: ٩٧)، (التغابن: ١٦)، (البقرة: ٢٨٦). فالاستطاعة التي وردت في الآيات المشار إليها هي المتقدمة على الفعل، وإلا لما وجب الفعل فيها إلا بعد الفراغ منه. ومن ذلك أيضاً ــ على سبيل المثال ــ قول النبي (ﷺ): (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم). فلو كانت الاستطاعة هي المقارنة «لكان المعنى: فأتوا منه ما فعلتم، فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه»[2].

وإزاء هذا الإلزام العقلي، والشرعي معا يبدو تهافت رأى الأشعرية. ولذا فإن الاستطاعة المعتبرة في التكليف، هي السابقة على الفعل. ومن ثم فلابد من توفرها حتى يكون لكل من التكليف، والثواب، والعقاب أساسه الخلقي. وإلا لكان ثمة تناقض عقلى وخلقى معاً. وعلى هذا: «فإن كل أمر علق في الكتاب والسنة وجوبه بالاستطاعة، وعدمه بعدمها، لم يرد المقارنة، وإلا لما كان الله قد أوجب الواجبات إلا على من فعلها، وقد أسقطها عمّن لم يفعلها، فلا يأثم أحد بترك الواجب المذكور»[3].

وإذا كانت هذه هي مناط التكليف، والجزاء الخلقى المترتب عليه، فهل تكفى في حصول الفعل؟ يرى ابن تيمية أن الاستطاعة الثانية المقارنة هي الموجبة للفعل، وهي كونية، تتعلق بالقضاء والقدر، لكن لا صلة لها بالتكليف. ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: (ما كانوا يستطيعون السمع، وما كانوا يبصرون) (هود: ٢٠) وقوله تعالى: (الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى، وكانوا لا يستطيعون سمعا.) (الكهف: ١٠١). فالاستطاعة المنفية هنا، هي المقارنة للفعل[4]. وهي الاستطاعة القدرية المتعلقة بالأسباب والمسببات. ومن ثم يتبين أن

---

(١) القدر، ص ٣٧٢.

(٢) نفسه، ص ٣٧٢ ــ ٣٧٣، انظر ص ٢٩٢.

(٣) نفسه، ص ٣٧٣.

(٤) نفسه، ص ٣٧٣.

الاستطاعة السابقة موجودة، وهي قدرتهم السمعية، والبصرية، لكنهم لا يقدرون بها على سماع الحق، أو رؤية شواهده. ومن هنا يظهر تهافت تصور من يرى (أن الأولى كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته) حتى يبدو «مستغنيا عن الله حين الفعل»[1]. وأيضاً تهافت تصور الجبرية الذين اعتقدوا أن الثانية، الموجبة للفعل ليست من فعل العبد، بل من غيره، فرأوا الإنسان «مجبوراً على الفعل، وكلاهما خطأ»[2]. ومصدر هذا الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه. ولذا فإن لدى كل منهما جانباً من الصواب. فليس إثبات أن العبد يحدث أفعاله، وتصرفاته، يستلزم نفى الفاعلية الإلهية. كما يرى المعتزلة. وليس إثبات الفاعلية الإلهية يستلزم إنكار الفاعلية الإنسانية المؤثّرة. «فإن العبد محدث لأفعاله، كاسب لها. وهذا الإحداث مفتقر إلى محدث. فالعبد فاعل صانع محدث. وكونه فاعلا صانعا محدثا ــ بعد أن لم يكن ــ لابد له من فاعل كذلك»، كما نطقت بذلك آيات القرآن الكريم[3].

ومعنى هذا: أنه ليس ثمة تعارض بين مشيئة العبد، ومشيئة الله، ولا بين قدرة العبد، وقدرة الله. ذلك أن مشيئة الله، وقدرته اقتضت أن يخلق الإنسان «مريدا، مختارا شائيا»، ولذا فإنه يمتنع «أن يقال: هو مجبور مقهور، مع كونه قد جعله مريدا. وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة. فإذا قيل هو مجبور على أن يختار، مضطر إلى أن يشاء، فهذا لا نظير له، وليس هو المفهوم من الجبر بالاضطرار. ولا يقدر على ذلك إلا الله»[4].

ومعنى هذا: أن الله سبحانه قد خلق الإنسان على نمط معين، وذا صفات متميزة لا ينفك عنها ولذا، فلابد أن يكون فاعلا محدثا، مختاراً في فعله، مريدا في اختياره، حراً في إرادته، مسئولا مكلفاً في حريته. وإلا فلا يقبل عقلا أو شرعاً، أو خلقاً أن نقول: إن الإنسان هو الذي أوجد نفسه على هذه الصورة التي يبدو عليها. ومن ثم فإن هذه القوى التي يمتلكها، هي من إبداع الله، وخلقه. وفي الوقت نفسه، فإن المنهج العملي في التصور الإسلامي ــ في نظر ابن تيمية ــ

---

(١) القدر ص ٣٧٤.
(٢) نفسه، ص ٣٧٤.
(٣) نفسه، ص ٣٧٥.
(٤) نفسه، ص ٣٧٤ ــ ٣٧٥.

لا يحمل تناقضا إذا قال المسلم: «لا حول ولا قوة إلا بالله»؛ ذلك أنه يشعر بفقره الذاتي، وحاجته الذاتية إلى ربه سواء أكان ذلك في ذاته أم في صفاته، أم في أفعاله، مع أن الانسان يعلم يقيناً «أن له ذاتاً، وصفات، وأفعالاً» ولذا فإن نفى أن يكون العبد فاعلاً، كنفى أن يكون له ذات[1]. كما أن القول بأنه مجبور أو مضطر، متناقض مع نفسه كما بينا.

فإذا ما تساءلنا عن مجال تأثير القدرة الإنسانية في إيجاد الفعل، وعن مداها؟ يرى ابن تيمية أنه مجال العلاقة بين الأسباب والمسببات، حسبما تقضى به النواميس الكونية كما خلقها الله. ولذلك، فإن «ارتباط الفعل المخلوق، بالقدرة المخلوقة، ارتباط الأسباب بمسبباتها، ويدخل في عموم ذلك جميع ما خلقه الله تعالى في السموات والأرض، والدنيا والآخرة»[2]. ولكن الأسباب عنده لا تستقل بالتأثير، كما أن نفى تأثيرها مستحيل عقلا[3]. وعلى هذا فإن الأسباب بيد الإنسان، ولكنها ليست من فعله. وهو في حاجة إليها، ومن ثم فلا يتم له تأثير، أو فعل بدونها. والله هو خالق الأسباب والمسببات، وجعل بعضها سبباً وشرطاً في إيجاد الآخر. وذلك راجع إلى حكمته تعالى: «وهو مع ذلك غنى عن الاشتراط والتسبب»[4].

أما عن طبيعة التأثير. فيذكر أنه «اسم مشترك»، فإذا كان المراد به الانفراد بالاختراع، والابتداع. فهذا ليس للإنسان. أما إذا أريد به المعاونة في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه، فهذا أيضاً «باطل بما بطل به التأثير في ذات الفعل، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه، في ذرة أو فيل»[5]. أما التأثير المقبول عنده: فهو الذي يقصد به «أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة»[6]. بمعنى: أنها تكون سبباً وواسطة كسائر الأسباب والمسببات. فالقدرة أو الفاعلية الإنسانية تدور إذن في

---

(١) القدر، ص ٣٧٥ — ٣٧٦، وانظر ص ٢٣٨.

(٢) نفسه، ص ٣٩٢.

(٣) نفسه، ص ٣٩٢، انظر ص ٤٧٨ — ٤٨٠.

(٤) نفسه، ص ٣٩١.

(٥) نفسه، ص ٣٨٩.

(٦) نفسه، ص ٣٨٩، انظر ص ٢٣٧ — ٤٣٨، ص ٤٨٦ — ٤٨٧.

حدود تقريب الأطراف والمؤثرات، والمتأثرات، ويبقى بعد ذلك تأثير أو فاعلية القدرة الإلهية. مثال ذلك: أن الإنسان لم يكسب الماء صفة الإرواء، أو الإسهام في إنبات الزرع. ولم يجعل هذه التربة صالحة للزراعة بذاتها.. وهكذا بقية الخصائص النوعية، والذاتية للعناصر التي تقوم عليها النواميس الكونية. ولذلك فالإنسان عندما يضع البذرة الصالحة، في التربة الصالحة، ويسقيها بالماء العذب، فإن البذرة لابد أن تنبت إذا كانت بقية الظروف المساعدة مواتية... وهذه المؤثرات كلها هي من خلق الله. ومع ذلك، فلا نستطيع أن ننكر أن الإنسان هو الذي يقوم حقيقة بممارسة تلك الخطوات، التي ترتبط فيما بينها بنظام الأسباب والمسببات. ومن هذا قول النبي (ﷺ): «لا يموتن أحد منكم إلا آذ نتمونى، حتى أصلى عليه، فإن الله جاعل بصلاتى عليه بركة ورحمة» ـــ يقول ابن تيمية: «فالله سبحانه هو الذي يجعل الرحمة، وذلك إنما يجعله بصلاة نبينا ﷺ»[1].

أما كيفية حدوث هذا التأثير، أو تلك الفاعلية الإنسانية، فإنها تتضح إذا تبينا المراحل أو الخطوات التي تمر بها، والظروف التي تحيط بها، فهو يرى أن المشيئة الإلهية، اقتضت حكمتها أن تكون أعمال الأبدان، مرتبطة بأعمال القلوب، وأن يكون لأحد الكسبين تأثير في الآخر. ومن ثم فلا بد من اعتبار العاملين كليهما عند نظرتنا إلى تأثير الفاعلية الإنسانية. «فإن القدرة هنا ليست إلا عبارة عما يكون الفعل به لا محالة، من قصد، وإرادة، وسلامة الأعضاء والقوى المخلوقة في الجوارح، وغير ذلك. ولهذا وجب أن تكون مقارنة للفعل، وامتنع تقديمها على الفعل بالزمان»[2].

وعلى هذا: يرفض رأى الجبرية ورأى المعتزلة، ويثبت أن الإنسان فاعل على الحقيقة، وله مشيئة وإرادة ثابتة، جازمة، وله أيضاً القدرة، أو القوة الصالحة. كما تنطق بذلك آيات القرآن التي تثبت أن الإنسان له مشيئة كما أشرنا. والتي تنطق بأن له فعلا في مثل قوله تعالى (يعملون)، (يفعلون)، (يؤمنون)، (يكفرون)، (يتفكرون)، (يحافظون)، (يتقون)[3].

---

(١) القدر، ص ٣٩٠ وانظر ص ٤٨٧.

(٢) نفسه ص ٣٩٠ قارن مثلاً: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، جـ/ ١، ط/ ٢ ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م ص ٣٠٠، ٢٩٨ ـــ ٢٩٩.

(٣) القدر، ص ٣٩٣، ٤٨١، ٤٦٢ ـــ ٤٦٥.

وفي هذا الصدد يجب التفريق بين الأفعال الاختيارية، والأفعال الاضطرارية. فالأولى: تعبر عن إرادة، ومشيئة، واختيار. ومن أجل هذا يتأثر الإنسان بهذه الأفعال الاختيارية، دون الاضطرارية. حيث تورثه أخلاقاً، وأحوالاً، بخلاف الاضطرارية، اللهم إلا من حيث قد توجب.. أمراً في نفسه، فيكون ذلك اختياراً»[1]. أما الاضطرار فيكون على البدن دون القلب. إما من الله كالأمراض، والأسقام، وإما من العباد، كالقيد، والحبس. «وأما أفعال روحه المنفوخة فيه — إذا حركت يديه — فهى كلها اختيارية»[2].

ومعنى هذا: أن الإنسان يكتسب ذاتيته الفاعلة وطبيعته المؤثرة، فيبرز — من ثم — دوره الحقيقي في مجال الحرية، وعندما تتوفر له الإرادة الحرة. ومن ثم يقرر أن لتلك القدرة الإنسانية «شأنا من بين سائر الأسباب»، حيث خص الإنسان» بأن علمه يورثه في الدنيا أخلاقاً، وأحوالاً وآثاراً. وفي الآخرة أيضاً أموراً. لم يحصل هذا لغيره». وهذه الوجوه التي خص بها من حيث الذات، والصفات والأفعال، شخصاً، ونوعاً لا يخلو عاقل من طرف منها. ومن ثم «صح إضافة الفعل إليه حقيقة وكسباً[3].»

ونلاحظ أن ابن تيمية يردد تعبير «الكسب» في هذا الصدد، فهل معنى هذا، أنه يقر بفكرة الكسب التي اشتهر بها الأشاعرة، ومن لف لفهم؟ الواقع — كما اتضح مما سبق — أن تعبير الكسب لديه، لا يعنى ما يطلق عليه لدى الأشعرى، ومدرسته. وعلى ذلك فالكسب يعنى الفعل حقيقة.

أما الأشاعرة: فيرون أن الحوادث كلها تحدث بقدرة الله، بدون فرق بين ما تتعلق به قدرة الإنسان، وبين ما تنفرد به قدرة الله تعالى: ذلك أن كل مقدور لقادر فلابد أن يكون الله تعالى قادراً عليه[4]. ويعلل الجوينى لفكرته تلك، بأن الله سبحانه هو الذي أقدر العبد على أفعاله، فيكون ما يقدر عليه العبد، «عين

(١) القدر، ص ٤٠٥.

(٢) نفسه ص ٤٠٥ وانظر ص ٤٦٢ — ٤٦٥.

(٣) نفسه، ص ٤٠١ — ٤٠٢.

(٤) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيقد د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم. مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ — ١٩٥٠م، ص ١٨٧.

مقدور الله تعالى»[1]. ومن ناحية أخرى، فإذا كانت قدرة الله تعالى متعلقة بالفعل قبل قدرة العبد الحادثة، «استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له»[2]. ومن ثم فإنه يكون «من المستحيل، أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب»[3].

وعلى هذا: فإن العقل عندهم لا يقتضى أن يكون المكتسب عالماً بما يقوم به من أعمال، لا فرق — في ذلك — بين القليل والكثير منها. وإنما امتنع وقوع ذلك في الكثير لا طراد العادات[4]. ومما يدعم هذه الفكرة — في نظرهم — أن ثمة أفعالاً تصدر من الإنسان في حال الغفلة والذهول، ولكنها تكون على قدر كبير من الإبداع والإتقان، والإحكام الذي يدل على أن القائم بها لابد أن يكون على علم تام بما يقوم به، بيد أن العبد غافل ذاهل. مما يؤكد أن هذه أفعال الله[5]، جرت على يد العبد، دون أن يعلم بها.

ونلاحظ أن الحجج التي استند إليها الجويني تعد حججاً واهية لا تقوى على أن تقيم مذهباً خلقياً. فنحن وإن سلمنا جدلا بأن ثمة أفعالا يقوم بها الإنسان — دون أن يدرى — ومع ذلك تكون على درجة كبيرة من الإتقان والإحكام، فلا ريب أن ثمة أعمالا أخرى كثيرة — وهي القاعدة — في الحالات التي لا يلتفت فيها الإنسان، ولا يعطيها من العناية ما يكفى، تظهر في صورة مشوشة، وغير صالحة، بل تكون ضارة ضرراً بالغاً. فكيف نفسر صدور مثل هذه الأفعال؟.

هذا — فضلا عن أن القول بقدرة صورية لا حقيقة لها، يتساوى تماماً مع سلبها. ومن ثم، فإن الكسب بمفهوم الأشاعرة، يتساوى مع الكسب بمفهوم الجهمية الجبرية. حيث يبدو الإنسان آلة معطلة الإرادة، مكبَّلة القدرة، مسلوبة الحركة الإرادية، مهما قيل في تفسيره، أو شرحه[6].

---

(١) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم. مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ — ١٩٥٠م، ص ١٨٧.

(٢) نفسه، ص ١٨٩.

(٣) نفسه، ص ١٩٠.

(٤) نفسه، ص ١٩١.

(٥) نفسه، ص ١٩٠.

(٦) قارن مثلاً / ابن تيمية، فتاوى الرياض، مج / ١٧، ص ١٧٢ — ٢٠٥.

ولذلك يرى ابن تيمية أن الذين يرون أن العبد كاسب، وليس بفاعل حقيقة، وأن الكسب مقدور للعبد، بيد أن قدرته لا تأثير لها في المقدور ــ متناقضون، وكلامهم غير معقول، ذلك أن القدرة إذا لم يكن لها تأثير في مقدورها، يكون وجودها كعدمها، ولا تسمى حينئذ قدرة. وتغدو علاقتها بالفعل كعلاقة سائر الأعراض، كالطول، واللون[1].

ومن ناحية أخرى: فإن وصفهم للقدرة المتصلة بمفهوم الكسب في نظرهم، بأنها: «ما يحصل به الفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار، «تصور غير مقبول عقلاً، كما أنه يتعارض مع حقيقة الحرية الخلقية، ذلك أن حركة المختار إرادية، وليس كذلك المرتعش، مع أنها حاصلة بقدرته. فهل الفرق مجرد الإرادة؟ وهذا غير مقبول خلقياً، حيث إن الإنسان قد يريد فعل غيره، دون أن يكون هو الفاعل. أما إن كان الفرق هو القدرة، «فقد عاد الأمر إلى معنى القدرة. والمعقول من القدرة، معنى به يفعل الفاعل ولا تثبت قدرة لغير فاعل. ولا قدرة يكون وجودها وعدمها بالنسبة إلى الفاعل سواء»[2].

ومن ناحية أخرى: فإن هؤلاء يبنون فكرتهم على تصور عقلي غير مقبول، ذلك أنهم يسوون بين الخلق، والمخلوق، والفعل، والمفعول، ولذلك فقد «جعلوا أفعال العباد فعلا لله». ومن ثم فإنه يمتنع أن يكون فعلا للعبد لئلا «يكون فعل واحد له فاعلان»[3]. ولكن هذا التصور غير مسلم به، ذلك أن ثمة فرقاً بيِّنا بين فعل الله وفعل الإنسان ــ كما بينا آنفا ــ وعلى هذا، يفرق جمهور العلماء، بين مفعول الله وفعله. «والرب تعالى لا يوصف بما هو مخلوق له، وإنما يوصف بما هو قائم به»[4]. وبهذا ينتفي عنه سبحانه الظلم. أما وصف الله بالمخلوق المنفصل عنه، فإنه يفضي إلى وصفه بالظلم، حيث لا تفريق ــ إذا ــ بين ما يكون صفة لغيره، وفعلا له، وبين ماليس كذلك. «إذ الجميع عندهم نسبته واحدة إلى قدرته، ومشيئته وخلقه»[5]. ومعنى هذا، أن التصور السابق يقودنا إلى مسلمات لا يمكن

---

(١) القدر، ص ٤٦٧.
(٢) نفسه، ص ٤٦٧.
(٣) نفسه ص ٤٦٨.
(٤) نفسه ص ٤٦٩.
(٥) نفسه، ص ٤٦٩.

تصورها بالنسبة للذات الإلهية، ولصفاتها. من وجهة النظر الخلقية فضلاً عن الدينية التي تقوم على التنزية المطلق كما أشرنا. فالقاتل، والسارق، والعابث بالأمن والأعراض وغيره، وغيره، لا يتصور أن يقال إن فعلهم هذا هو فعل الله المباشر.. ومن ناحية أخرى، فإنه يفضى إلى تكليف الإنسان بما لا يطيق، وهو أمر مرفوض من وجهة النظر الإسلامية.

وعلى هذا. فإن أفعال العباد، صادرة عنهم باختيارهم، وبإرادتهم، وبقدرتهم التي لم يعقها عائق. ولذا فهى منسوبة إليهم، وهم القائمون بها، والمشرفون عليها تخطيطاً، وتنفيذاً. وبالتالي فلا يقبل أن تنسب إلى الله سبحانه، إذ هي منفصلة عنه، وإن كانت الأسباب والمسببات فيها، من خلقه، وقدرته، وتمت بعلمه، وحكمته، وعدله.

ولهذا، يرى أن الأصوب في تفسير قوله تعالى: (وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى) (الأنفال: ١٧) أن هذا قد جرى على غير العادة. حيث خرقها الله سبحانه في ذلك. فكانت رؤوس المشركين تطير قبل أن يصل السلاح إليها.. «وكذلك رمية رسول الله ﷺ أصابت من لم يكن في قدرته أن يصيبه». فكانت هذه الظواهر ــ غير العادية ــ خارجة عن قدرتهم المألوفة، ولذلك، نفى القرآن عنهم الرمى وأثبته لله سبحانه[١]. وبهذا يرد ابن تيمية على من استدل بالآية في أن الله خالق أفعال العباد، ويرى أن هذه مكابرة، فضلا عن أنها خاصة بيوم بدر. ويرد أيضاً على من يستدل بها على أن الفعل المتولد، ليس من صنع الآدمى، بل من فعل الله، حيث نفى الرمى والقتل أيضاً. فالآية إذن خاصة بالأمور الخارقة، «الخارجة عن قدرة الفاعل. وهذا ظاهر. فلا حجة فيه لا على الجبر، ولا على نفى التولد»[٢].

ومما يدعم فكرة الحرية، أو حرية الإرادة الإنسانية لدى ابن تيمية، أنه يرفض استعمال كلمة «الجبر» بالنسبة لخلق الله، وأمره، نفياً وإثباتاً، وينقل كذلك عن عديد من علماء السلف كراهيتهم لاستعمالها. ويفضل بدلا منها كلمة (جبل) كما ورد في السنة، حيث قال النبي ﷺ لأشبح عبد القيس، من الوفد البحريني:

(١) فتاوى الرياض، مج / ١٥، ص ٣٩ ــ ٤٠.
(٢) نفسه، ص ٤٠.

«إن فيك لخلقين يحبهما الله: الحلم، والأناة. فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم خلقين جُبِلْتُ عليهما؟ فقال: بل خلقين جُبِلْتَ عليهما»[1].

ومن ناحية أخرى: فإنه مما يجعل فكرة الجبر، غير مقبولة في المحيط الإسلامي كما يرى ابن تيمية ما يلي :

(أ) أن لفظ «الجبر» يستعمل في مجال الإكراه الذي تنعدم فيه الإرادة، ولا يتحقق الرضا أو الاختيار. كأن يجبر الأب ابنته على النكاح مثلاً... وهذا المعنى لا يليق بجلال الله؛ «فإن الله أعلى وأجل قدراً من أن يجبر أحداً»[2].

(ب) إن الاكراه لا يكون الا ممن يعجز أن يجعل غيره، يرضى ويقنع بما يطلب منه. وليس الأمر كذلك بالنسبة لله سبحانه.

(جـ) أما بالنسبة للذات الإلهية، فهو سبحانه يجعل الإنسان مريدا للفعل، راضياً به محباً له. وبذلك لابد أن يقدم الإنسان على العمل طائعاً مختاراً، حراً، مريداً «فكيف يقال أجبره، وأكرهه كما يجبر المخلوق»[2].

(د) وهذا يفسر لجوء البشر إلى أساليب الإكراه المتنوعة، حيث يعجزون أن يوجدوا لدى بعضهم بعضاً إرادة، أو حباً، أو كراهة، أو بغضاً وما شاكل ذلك من مختلف الميول، أو الدوافع النفسية. فيحملون غيرهم حملاً على تحقيق ما يريدون منهم. وفي هذه الحالة فإن، الفاعل المكره لا يقدم على الفعل المطلوب، إلا لدفع الأذى الذي يلم به، «فهو مريد للفعل لكن المقصود دفع الشر عنه، لا نفس الفعل. ولهذا قد يسمّى مختارا باعتبار، ويسمّى غير مختار باعتبار، ويسمى مريدا، ويسمّى غير مريد باعتبار. ولكن اللغة العربية لا يسمّى فيها مختارا[3] بل مكرها[4]. وفي هذا الصدد يفرق ابن تيمية بين القدرة على الامتناع، والعجز عنه. وبين ما إذا كان الإكراه بحق، أو بغير حق وغير ذلك[5].

(١) القدر، ص ٤٦٢.

(٢) نفسه، ص ٤٦٣، وانظر ص ٥٠١ ــ ٥٠٢ انظر، فتاوى الرياض، مج / ٥ ص ٤٣٠ ــ ٤٣٢.

(٣) القدر، ص ٤٦٣.

(٤) نفسه ص ٥٠٢ وانظر ص ٥٠٣ ــ ٥١٢.

(٥) القدر، ص ٥٠٢ ــ ٥٠٥.

(د) وثمة حقيقة أخرى هي: أن الإكراه والإجبار المتعلق بالاخرين، يكون ظلماً «والله تعالى عادل لا يظلم مثقال ذرة».

(هـ) ويضاف إلى ما سبق، أن القائم بالإجبار قد يكون جاهلا، أو سفيها لا يدرى من أمر ما يقدم عليه من إجبار شيئاً، ولا تكون له من وراء ذلك، حكمة معينة وليس الأمر كذلك بالنسبة لله. «والله عليم حكيم، ما خلقه، وأمر به له فيه حكمة بالغة صادرة من علمه، وحكمته، وقدرته»[1].

على أنه يجب أن نضع في اعتبارنا أيضاً الحقائق التالية:

١ ــ إن الله قادر على أن يجعل الإنسان فاعلا للشيء، وإن كان كارها له. ولكن في هذه الحالة لابد أن تكون ثمة إرادة، كما يشرب المريض الدواء، مع كراهته له، «ويشهد لهذه الحقيقة. قوله تعالى: (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها) (الرعد: ١٥)، (آل عمران: ٨٣)[2]. ونحن نرى أن هذا التقرير لا يعنى القول بالجبرية، أو أن ابن تيمية ينقض ما أقره من فكرة الحرية الإنسانية. ذلك أننا نفهم منه، أن مشيئة الله اقتضت أن يكون الإنسان في بعض الأمور، مدفوعاً إلى أن يتخذ موقفاً سلوكياً معيناً، أو يقبل على عمل ما، ولكنه في هذا الموقف، يتصرف بمحض مشيئته، واختياره. وتلك سنة الله في الكون.

٢ ــ إن الله هو الذي جعل الناس فاعلين بمشيئتهم، لكل ما يقع منهم، «سواء أكانوا مع ذلك فعلوه طوعاً، أو كانوا كارهين له. وهو سبحانه لا يكرههم على مالا يريدونه، كما يكره المخلوق المخلوق»[3].

٣ ــ وفي هذا الصدد، تجب التفرقة الحاسمة بين قدرة الله الشاملة، وقدرة الإنسان العاجزة القاصرة، حيث «يشاء مالا يكون، ويكون مالا يشاء»[4]. أما اسم الله «الجبار» فيفهم منه، أنه «الذي جبر العباد على ما أراد» كما قال على بن أبي طالب: «اللهم ... جبار القلوب على فطرتها شقيها، وسعيدها». والجبر بهذا المعنى: «القهر، والقدرة، وأنه يقدر أن يفعل ما

---

(١) نفسه، ص ٤٦٥.

(٢) القدر، ص ٤٦٤.

(٣) نفسه، ص ٤٦٤.

(٤) نفسه، ص ٤٦٥.

يشاء، ويجبرهم على ذلك، ويقهرهم عليه»[1]. لكن بضمانات: العلم، والعدل، والحكمة والرحمة كما جاء في الحديث الصحيح: إن «الله أرحم بعباده من الوالدة بولدها»[2] كما بينا.

وهنا تبرز أمامنا قضية على جانب من الأهمية، وهي المتصلة بالعلاقة بين حرية الإرادة الانسانية من ناحية وبين صلة الأمر الإلهي بالإرادة الإلهية من ناحية ثانية، وقد ثار جدل كبير بين علماء الكلام حول هذه القضية، فالمعتزلة. قالوا: إن الأمر مستلزم للمشيئة. فيكون الله قد شاء ما أمر به، وإن لم يقع. أي إنه قد يقع مالا يريده الله ولا يشاؤه[3].

والجهمية ومن تبعهم يرون أنه لا يستلزم شيئاً من الإرادة إلا إذا وقع. وكذلك فإنهم يرون أن ما أحبه، ورضيه كان، ومالم يحبه ولم يرضه لم يكن. وقد وجهت إليهم اعتراضات، وإلزامات مفحمة، فضلا عن أن موقفهم لا يتسق مع آيات القرآن الكريم التي يفهم منها التفرقة بين مشيئة الله، ومحبته ورضاه؛ ومن ذلك قوله تعالى: (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) (البقرة: ٢٠٥).

وقوله تعالى: (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما. يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون مالا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً) (النساء: ١٠٧ ــ ١٠٨) وقوله تعالى: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) (الأنعام: ١٢٥)[4].

أما رأى ابن تيمية: فهو نفى التلازم بين الأمر، ومشيئة الخلق. وإثباته بين الأمر والمحبة والرضا. وعلى هذا، فالله «قد يأمر بمالا يخلقه. وذلك مستلزم لمحبة الرب، ورضاه من العبد أن يفعله. بمعنى: أنه إذا فعل ذلك أحبه، ورضيه، وهو

(١) القدر، ص ٤٦٥.
(٢) نفسه، ص ٤٦٦.
(٣) نفسه، ص ٤٧٧.
(٤) القدر، ص ٤٧٧.

يريده منه إرادة الآمر من المأمور بما أمره به لمصحلته»[1]. فابن تيمية في هذا ـــ يترك مجال الفعل لإرادة الإنسان الحرة، مع أن الله قد أمر به، وأحبه ورضيه. ولكن هل تتدخل القدرة الإلهية في هذا الفعل؟ ويرد على ذلك بأن الله قد لا يريد أن يعينه، أو يخلقه لما في ذلك منحكمة بالغة فيما خلق، وفيما لم يخلق[2]. وهذا يذكرنا بما ذهب إليه التسترى حيث يميز بين نوعين من الإرادة الإلهية؛ إراردة العصمه. أي إرادة حماية الإنسان مما يؤذيه روحياً كالمعصية مثلاً. وإراده الترك أو التخلى. ولذا يعلق على قصة إبليس قائلاً: (لقد أراد الله منه ما علم، ولم يرد منه ما أمره)[3].

ولكن هل كلمة «الخلق» التي يستعملها ابن تيمية دائماً بصدد العلاقة بين قدرة الله، وقدرة الإنسان، تعنى الجبرية؟ يجيب ابن تيمية على هذا التساؤل، حين يفرق بين إرادة الله أن يخلق هو الفعل، ويجعل الإنسان فاعلاً، ويحسن إليه ويتفضل عليه بالإعانة، لما في ذلك من مصلحة للإنسان ـــ يفرق بين هذا وبين أن يأمر الإنسان بما يصلحه، ويرشده إلى ما يعود عليه من نفع إذا ما فعل هذا المأمور به في الوقت الذي لا يتدخل فيه لا بإعانة، ولا بغيرها «لكون الإعانة قد تستلزم ما يناقص حكمته»[4].

ومعنى هذا: أن القدرة الإلهية مطلقة المشيئة، قد تتدخل بالإعانة في الوقت المناسب، لحكمة تعود في النهاية إلى مصلحة الإنسان. وقد لا تتدخل لحكمة أيضاً، قد يدركها الإنسان، وقد لا يدركها، وفي كلتا الحالتين تظل الإرادة الإنسانية حرة والقدرة الإنسانية غير عاجزة عن الفعل.

وبمقتضى هذه الحكمة الإلهية ـــ التي يركز عليها ابن تيمية ـــ ليدعم بها فكرته عن حرية الإرادة الإنسانية، ونفى فكرة الجبر، فإن الله يخلق ما يبغضه، ويمقته «كما يمقت ما خلقه من الأعيان الخبيثة. كالشياطين، والخبائث، ولكنه خلقها لحكمة يحبها ويرضاها»[5]. ذلك أن الله سبحانه، منزه عن فعل القبائح،

---

(١) نفسه، ص ٤٧٧.

(٢) نفسه، ص ٤٧٧.

(٣) من التراث الصوفي جـ / ١، ص ٢٦٦.

(٤) القدر، ص ٤٧٨.

(٥) القدر، ص ٤٧٨، وانظر ص ٤٨٠.

ولا يفعل السوء، أو السيآت، وإن كان خالقاً لكل شيء «أفعال العباد، وغيرها. والعبد إذا فعل القبيح المهنى عنه، كان قد جعله فاعلاً لذلك، وذلك منه سبحانه عدل، وحكمة، وصواب، ووضع للأشياء مواضعها»[1].

ونلاحظ هنا تقريراً آخر، وهو أنه يصرح بأن الله خالق أفعال العباد، وغيرها ومع هذا التصريح فإنه لا يدل ــ أيضاً ــ على أنه ينقض فكرة الحرية التي يقررها، ذلك أنه يعنى بذلك ــ كما أشرنا ــ حتمية النواميس الكونية من الأسباب، والمسببات. فهو الذي خلق الإنسان، وزوده. بملكات الإرادة، والمشيئة، والاختيار، وهو الذي خلق النواميس الكونية، وطبعها على ما عُرِفَ، وما لم يُعْرَفْ من خصائصها، ــ وطبائعها.. والإنسان في كل هذا لا يملك أن يغيرٍّ شيئاً منها.

كما أنه لا يستطيع أن ينتزع من نفسه طبيعة الاختيار، والإرداة اللتين جبل عليهما. ولذلك يقول: «فإن الذي جُعِلَ مختاراً راضياً، لا يقال: إنه مقسور مكره مجبور. وإذا قيل: المراد بذلك أنه جُعِلَ مريداً بمشيئة الله، وقدرته بدون إرادة منه متقدمة اختار بها أن يكون مريداً. قيل: هذا المعنى حق»[2].

وعلى هذا التصور تكون الإرادة الحرة، والقدرة الفاعلة المؤثرة، من الصفات أو الخصائص التي جبل عليها الإنسان والتي يتميز بها. «كما جعله عالماً، وجعله حيا، وجعله أسود، وأبيض، وطويلا وقصيراً. ومعلوم أن الله إذا جعله موصوفاً بصفة لم يناقض ذلك اتصافه بتلك الصفة»[3]. فهذه الصفات، والسمات لا يقدر أحد على تغيرها، أو انتزاعها. وبهذا التصور نفهم قوله في أكثر من موضع، بأن الله خلق أعمال العباد.

وفي تأكيد ابن تيمية لحرية الارادة، وفاعلية القدرة الإنسانية، يقرر ما يلي :

١ ــ إن العبد إذا أراد أن يفعل الطاعة التي أوجبها الله عليه، إرادة جازمة فإنه يكون قادراً على فعلها. وكذلك إذا أراد إرادة جازمة أن يترك الشر، فإنه يكون قادراً على ذلك. ويرى أن هذه الحقيقة معلومة «بالاضطرار من دين الإسلام»[4] بخلاف غلاة الجبرية.

---

(١) ابن تيمية؛ جامع الرسائل ص ١٣٠.

(٢) القدر، ص ٤٨٢.

(٣) نفسه، ص ٤٨٢. وانظر أيضاً: فتاوى الرياض، مج ١٧، ص ١٧٢ ــ ٢٠٥.

(٤) القدر، ص ٤٣٧ ــ وانظر ص ٤٣٨ ــ ٤٤٧.

٢ ـــ إن التكليف بما لا يطاق، لعجز الإنسان عنه، لا يتصور وقوعه في الشريعة فضلا عن أنه غير مقبول خلقياً. أما التكليف بما لا يطاق، للاشتغال بضده فهذا ممكن. ذلك أن عامة الأمر، والنهي من هذا القبيل[١]. ولكنه يرفض أن يسمى هذا تكليفاً بما لا يطاق، أو تكليفاً بالممتنع، أو بالمعجوز عنه على اختلاف وجهات نظر علماء الكلام في ذلك، والتي تبدو متباينه، أو متقاربة في هذا الصدد. وقد ناقشهم فيما ذكروه من حجج، وبين أنها باطلة عند التحقيق. ومن ثم يذكر أن أكثر الأمة نفت جوازه مطلقا[٢]. خلافاً لما ذهب إليه الأشاعرة حيث يجوزونه عقلا، كما يكلف القاعد بالقيام[٣]. بل يذهبون إلى أنه قد وقع شرعاً مستدلين بموقف أبي لهب[٤] من الإيمان.

ويرى ابن تيمية، أن هذا اتجاه مفرط في الجبرية. وأما مناقشاته لما ذكروه من حجج، فسوف نقتصر منها على ما يتعلق بموقف أبي لهب. وفي هذا الصدد يشير إلى أن أبا لهب قد أمر بالإيمان، قبل أن تنزل السورة الخاصة به، فلما أصر، وعاند، وناوأ الدعوة استحق الوعيد[٥].

ومن ناحية أخرى: فإذا كان الله سبحانه يعلم أنه لا يصدق، فأخبر بذلك فليس هذا جمعا بين النقيضين. وإلا، فلو وقع منه إيمان، لما كان هذا الاخبار بعدم وقوعه. ومعنى هذا: أن ابا لهب كان قادراً على الإيمان، والتصديق حين طلب منه ذلك. ولكنه رفض الإيمان إذ كان مستطيعا له، قادرا عليه، واتخذ موقف الكفر بإرادته الحرة[٦].

ويضاف إلى ذلك، أن أبا لهب لم يطلب منه ـــ كما يقول هؤلاء ـــ أن

---

(١) نفسه، ص ٤٦٩ ـــ ٤٧٠.
(٢) القدر، ص ٤٧٠ ـــ ٤٧١.
(٣) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٢٢٦ ـــ ٢٢٧.
(٤) الجويني، الإرشاد إلى قواضع الأدلة، ص ٢٢٧ ـــ ٢٢٨. قارن، الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ / ١، ص ٣١٠ ـــ ٣١١.
(٥) القدر، ص ٤٣٨.
(٦) القدر، ص ٤٧٣.

يصدق بأنه لا يؤمن بناء على الإخبار الإلهي. فهذا ادعاء غير مسلم به «بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي (ﷺ) أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة، «إذ القول بذلك باطل»، لم ينقله أحد من علماء المسلمين. فنقله عن النبي (ﷺ) قول بلا علم، بل كذب عليه»[1].

ومعنى هذا إذن أن أبا لهب لم يؤمر بما يناقض استطاعته، أو بما فوق طاقته. ذلك أن الشريعة يشترط فيها أن يكون التكليف على أساس الاستطاعة، والقدرة. ولهذا نماذج كثيرة منها:

١ ـ قال النبي (ﷺ): لعمران بن حصين «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب».

٢ ـ من المبادىء المقررة في الإسلام، أن الاستطاعة الشرعية المشروطة في الأمر والنهى، لابد أن تكون خالية من الأضرار. ومن ثم فإنه متى كان العبد قادراً على الفعل مع ضرر يلحقه، جعل كالعاجز في مواضع كثيرة من الشريعة، كالتطهر بالماء، والصيام في المرض، والقيام في الصلاة. وغير ذلك. تحقيقاً لقوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر) (البقرة: ١٨٥) ولقوله: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (الحج: ٧٨). فالعجز عن أي واجب من الواجبات الدينية يسقطه كما بينا[2].

٣ ـ على أن موقف أبى لهب ليس الموقف الوحيد في هذا الصدد؛ فهناك قوم نوح الذين أخبر الله عنهم، أنهم لن يؤمن منهم إلا من قد آمن (هود: ٣٦) ومع ذلك لم يؤمر نوح عليه السلام أن يبلغ قومه بذلك، بل أمر بتبليغهم الدعوة «فكفروا حتى حقت عليهم كلمة العذاب بأعيانهم»[3]، أي بموقفهم من قضية الإيمان، ذلك الموقف المبنى على حرية الارادة.

٤ ـ ومن أمثلة ذلك أيضاً، أن الله قد «يخبر عن معين أنه لا يؤمن. ولكن لا يأمره أن يعلمه بذلك. بل هو مأمور بتبليغه وإن كان الرسول يعلم أنه لا يؤمن»[4] مثل:

---

(١) نفسه، ص ٤٧٣.
(٢) القدر، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.
(٣) نفسه، ص ٤٧٣.
(٤) القدر، ص ٤٧٤.

(أ) ﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون. ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم﴾ (يونس: ٩٦ ــ ٩٧).

(ب) ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ (البقرة: ٦).

ويخلص ابن تيمية إلى الحقائق التالية :

أولاً: إن العباد الذين «علم الله أنهم يطيعونه ــ إنما يفعلون ذلك ــ بإرادتهم، ومشيئتهم، وقدرتهم، وإن كان خالقاً لذلك ــ بمعنى أنه هو الذي خلقهم قادرين بما أودع فيهم من وسائل القدرة، وخلقهم شائين، بما زودهم به من ملكات المشيئة، ومريدين بما منحهم من إمكانيات الإرادة ــ فخلقة لذلك أبلغ في علمه به قبل أن يكون»[١]، كقوله تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: ١٤).

ثانيا: أن علمه بما يكون من الناس من مواقف الرفض، والعناد بعد أمرهم، ودعوتهم قائم على أساس عدم «إرادتهم له ــ لما أمرهم به ــ لا لعدم قدرتهم عليه، وليس الأمر به أمرا بما يعجزون عنه. بل هو أمر بما لو أرادوه لقدروا على فعله، لكنهم لا يفعلونه لعدم إرادتهم له»[٢].

ثالثا: إن من يقول: «إن الله أمر العباد بما يعجزون عنه إذا أرادوه إرادة جازمة فقد كذب على الله ورسوله، وهو من المفترين»[٣].

فحرية الإرادة البشرية، وفاعلية قدرة الإنسان يبدوان على أوضح ما يكون في فكر ابن تيمية. كما تبين لنا.

القضاء والقدر وحرية الإرادة :

بيد أننا هنا نجد أنفسنا أمام «فكرة القضاء، والقدر» وصلتها بحرية الإرادة الإنسانية. تلك الفكرة التي خَبَّ فيها علماء الكلام والفلسفة في الإسلام ووضعوا. وتصورنا في هذا الصدد لن يكون سوى محاولة لفهم هذه الفكرة. ولا نزعم أننا

(١) نفسه، ص ٤٧٤.
(٢) القدر، ص ٤٧٤، فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ١٠٦.
(٣) نفسه، ص ٤٤٠.

بذلك نقتلع الشبهات حولها من جذورها. وإنما نقرر أن الفهم الذي انتهى إليه ابن تيمية بصددها، هو فهم مقبول لدينا جملة، وتفصيلا.

ولابن تيمية عدد لا بأس به من التعليقات، والشروح، والإجابات المتعلقة بها. بيد أننا يمكن أن نستخلص تصوره كاملاً فيما يتعلق بها، على النحو التالي:

١ ــ هناك كثير من النصوص الصحيحة، والآثار الثابتة، تشير إلى أن الله سبحانه يعلم الأشياء، ويقدرها ويكتبها قبل خلقها[١].

ومن هذا النصوص على سبيل المثال: «في الصحيحين عن علي بن أبي طالب» رضي الله عنه قال: كما في جنازة في بقيع الغرقد. فأتانا رسول الله ﷺ. فقعد، وقعدنا حوله، ومعه مخصرة فنكس. فجعل ينكت بمخصرته، ثم قال: ما منكم من أحد. ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، إلا وقد كتبت شقية أو سعيدة. فقال رجل: يارسول الله: أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ ومن كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة. فقال: اعملوا. كل ميسر؛ أما أهل السعادة فسييسرون لعمل أهل السعادة. وأما أهل الشقاوة فسييسرون لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ: (فأما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى) (الليل: ٩ ــ ١٠)[٢].

٢ ــ والله سبحانه وتعالى أعلم بذلك من شاء من ملائكته، وغير ملائكته، وذلك كعلمه تعالى بأن آدم سوف يخرج من الجنة، بدليل إخباره الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة[٣].

ومن ناحية أخرى، فإذا كان العلم بالمستقبل يحصل لآحاد المخلوقين من الملائكة، والأنبياء، فكيف لا يكون حاصلا لرب العالمين[٤]؟

---

(١) كتاب القدر، ص ٢٧٥.

(٢) القدر، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤، وانظر ص ٢٧٢، ٥٢٨.

(٣) القدر، ص ٤٩١ ــ ٤٩٣.

(٤) نفسه، ص ٤٩٤ ــ ٤٩٥.

٣ ـــ وعلمه تعالى ـــ كما أشرنا ـــ لا يحيط أحد منه إلا بما شاء ولا يعلم أحد ـــ لا نبيّ، ولا غيره إلا ما علمه الله[١].

٤ ـــ ان العلم، والكتابة، والتقدير ـــ كما في الحديث السابق، وفي غيره من النصوص ـــ «لا ينافى وجود الأعمال التي بها تكون السعادة والشقاوة»[٢].
ومعنى هذا أن العمل لا غناء عنه، بل عليه يكون التحديد؛ إما السعاد، وإما الشقاء.

٥ ـــ ومن أجل هذا نهى النبي ﷺ عن الاتكال على القدر السابق، وعن ترك العمل بناء عليه. فترك العمل الموجب للسعادة معناه إتيان العمل الموجب للشقاء في نفس الوقت. وبذلك يكون الإنسان حر الإرادة في اختيار العمل، ونوعه. وهو الاختيار الذي يحدد المصير المطابق لما كان في علم الله، وقضائه، وكتابه[٣].

ولذلك جاء في الصحيحين: «عن عبد الله بن مسعود، قال: حدثنا رسول الله ﷺ: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة. ثم يكون علقة مثل ذلك. ثم يكون مضغة مثل ذلك. ثم يبعث الله ملكاً بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقى أو سعيد. ثم ينفخ فيه الروح. فوالذي لا إله غيره. إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها. وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الإذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها[٤].

٦ ـــ ومن ناحية أخرى، فإن ربط الجزاء بالعمل، ونوعه، مما يتسق مع السنن الكونية، التي تقوم على السببية والغائية، وبذلك يكون «القَدَر» بالمفهوم الاسلامي منهجاً كونياً. فالله سبحانه «يعلم الأشياء على ما هي عليه. وكذلك يكتبها. فإذا كان قد علم أنها تكون بأسباب من عمل، وغيره،

(١) نفسه، ص ٤٩٥ ـــ ٤٩٦ وانظر ص ٤٩٧.
(٢) القدر، ص ٢٧٥.
(٣) نفسه، ص ٢٧٦.
(٤) القدر، ص ٢٧٥.

وقضى أنها تكون كذلك، وقدر ذلك، لم يجزأن يظن أن تلك الأمور تكون بدون الأسباب التي جعلها الله أسباباً.وهذا عام في جميع الحوادث»[1]

ومعنى هذا، أن لكل ظاهرة من الظواهر، أسبابها، التي قد تظهر وقد تخفى، فتحتاج إلى بحث هنا، أو استقصاء هناك. مثال ذلك: أن الله إذا علم، وكتب، وقدر، أن فلانا من الناس سيولد له ولد فإن النواميس المعتادة تحتم أن يكون ذلك باحتماع الأبوين. «فلا يجوز أن ــ يكون وجود الولد بدون السبب الذي علق به»[2]

أما الأسباب الغريبة غير المعتادة، فمثل ولادة الإنسان من أب فقط كما ولدت حواء. أو من أم فقط كما ولد عيسى، أو بدونهما كما خلق آدم[3].

ومع هذا فلابد من وجود الأسباب والمسببات.

ولذلك، فإنه لما قيل لرسول الله ﷺ: «أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله»[4].

ويدخل في هذا النظام الكوني المتسق جميع الظواهر الكونية، كالعلاقة بين خلق النبات، والماء... وهكذا.

٧ ــ وعلى هذا: «فمن ظن أن الشيء إذا علم، وكتب أنه يكفى ذلك، في وجوده ولا يحتاج إلى ما به يكون من الفاعل الذي يفعله، وسائر الأسباب، فهو جاهل، ضال»[5].

٨ ــ أما سبب نفى التلازم بين مجرد العلم، والكتابة، والتقدير، وبين الوقوع الفعلى. فأمران:

الأول: أن العلم نوعان، علم له تأثير في وجود المعلوم وهو العلم الفعلي.

والثاني: انفعالى لا تأثير له في ذلك. وهو بهذا يرد على المتكلمين

---

(١) نفسه، ص ٢٧٦.

(٢) القدر، ص ٢٧٦.

(٣) نفسه، ص ٢٧٧.

(٤) نفسه، ص ٢٧٦.

(٥) القدر، ص ٢٧٧.

والفلاسفة الذين يحصرونه في أحد النوعين دون الآخر[1].

وعلى هذا، فعلم الله سبحانه بنفسه، لا تأثير له في وجود المعلوم فهو علم انفعالي. أما علمه بمخلوقاته فهو علم فعلى. أي «مما له تأثير في وجود معلوماته»[2]. وسبب هذا: أن العلم الفعلى تابع للخلق ومرتبط به. فالله إذا خلق الشيء، إنما يخلقه بعلمه، وقدرته،ومشيئته ومن ثم كان الخلق دليلا على العلم ومستلزماً له. كما قال تعالى: (ألا يعلم من خلق) (الملك: ١٤) «وأما إذا أخبر بما سيكون، قبل أن يكون، فعلمه، وخبره حينئذ ليس هو المؤثر في وجوده، كعلمه وخبره به، بعد وجوده»[3]. ومعنى هذا، أنه لابد من الأسباب التي لا يتحقق الفعل إلا بها، كالفاعل الذي توفر لديه الشروط الخلقية للعمل، من القدرة، والمشيئه، وبعبارة أخرى. فإن العلم الإلهى ـــ هو علم مطابق للفعل «على ما هو عليه». ومن ثم فلا «يكتسب منه صفة» وذلك كما نعلم ما مضى من الحوادث والأفعال التي كانت قبل وجودنا، دون أن يكون لهذا العلم أي تأثيز في وجودها[4].

بيد أن «من علومنا ما يكون له تأثير في وجود المعلوم، كعلمنا بما يدعونا إلى الفعل، ويعرفنا صفته، وقدره، فإن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلا ممن له شعور، وعلم. إذا الارادة مشروطة بوجود العلم»[5]. ونخلص مما سبق بالحقائق التالية :

(أ) العلم والخبر عن المستقبل، كالعلم والخبر عن الماضى. من حيث انعدام أثر كل منهما في وجود الشيء.

(ب) العلم المؤثر هو المستلزم لشرائط التأثير، مثل الإرادة «المستلزمة للخلق» ـــ كما تقدم.

(جـ) أما العلم والخبر المتعلقان بالمستقبل، فلا تأثير لهما، إلا على معنى أنه لابد من وجود «الفاعل، القادر، المريد»، وذلك كإخبار الله سبحانه بأمر القيامة. «ومع ذلك فمعلوم، أن هذا العلم والخبر لا

---

(١) القدر، ص ٢٨٠.

(٢) نفسه، ص ٢٨٠.

(٣) القدر، ص ٢٨١.

(٤) نفسه، ص ٢٨٠.

(٥) نفسه، ص ٢٨٠.

يوجب وقوع المعلوم المخبر به، بدون الأسباب التي جعلها الله أسباباً له»[1]. ومعنى هذا: أن القدر لا تأثير له في حدوث الأفعال، وأنه لا يخرج عن حدود العلم بما سيكون، أو بما سيحدث وفق القوانين والأسباب المعتادة وهذا هو الغالب، أو غير المعتادة وهذا في غيرها من الحوادث النادرة. ولذلك، فلابد من توفر الدور الإنساني، الحر، المختار، الفاعل، المريد العالم بما يقوم به.

السبب الثاني: لنفى التلازم بين القدر والكتابة، والعلم وبين التأثير الفعلى في الحدوث: يقوم على أن العلم متعلق بالذات الإلهية، أما موضوعه فهو الحوادث. ولذلك فإنه لابد أن يكون مطابقاً للمعلوم، ويتعلق به على ما هو عليه في الواقع. وذلك لا يكون إلا بالأسباب التي أشرنا إليها. ومن ثم فإن من يقول: إن الله يعلم الأشياء بدون أسبابها «فقد قال على الله الباطل. وهو بمنزلة من قال: إن الله يعلم أن هذا الولد ولد بلا أبوين. وإن هذا النبات نبت بلا ماء»[2]. والأمر كذلك بالنسبة لعلم الله بما يحدث مستقبلا. «فإن تعلق العلم بالماضى والمستقبل سواء»[3] من حيث حتمية ارتباط الظواهر بأسبابها، معتادة، أو غير معتادة.

٩ ــ والسنن الكونية تقضى بأن يكون العمل سبباً للشقاء، أو السعادة ــ كما بينا ــ ومفهوم القدر في الإسلام يقوم على هذا الأساس الكونى، والنظام السببي. في الدنيا وفي الآخرة. ولذلك فإن علم الله سبحانه بما يكون من آدم، لم يخرج عن السببية، حيث غوى، ثم جاء العفو، والغفران بسبب توجهه إلى الله[4].

وهذه القاعدة الكونية نراها ماثلة في القرآن الكريم، بما ذكره من مواقف الخير، وثوابها، ومواقف الشر، وعقاب مرتكبيها في الدنيا؛ «فإنه علم أنه أهلك قوم نوح، وعاد، وثمود، وفرعون، ولوط، ومدين وغيرهم بذنوبهم. وأنه

---

(١) القدر، ص ٢٨٠ ــ ٢٨١.
(٢) القدر، ص ٢٧٧.
(٣) نفسه، ص ٢٧٧.
(٤) القدر، ص ٢٧٨.

نجى الأنبياء ومن اتبعهم بإيمانهم وتقواهم»[1]

ولذلك يصف القرآن أصحاب الذنوب بأنهم «ظلموا»، وأنهم «كانوا يفسقون»، وأن عقابهم بسبب «بغيهم». أما الموقف المقابل، فإن أصحابه وصفوا بأنهم «ينهون عن السوء»، وأنهم «آمنوا»، وهم «متقون»، و«يتقون» وهم «محسنون، ويشكرون، ويصبرون»[2].

ونرى هذه الحقيقة القدرية الكونية ماثلة في الآخرة كذلك من حيث الثواب، والعقاب، السعادة، أو الشقاء ومن ذلك على سبيل المثال: في الثواب: (كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية) (الحاقة: ٢٤). (وتلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) (الزخرف: ٧٢) (إنى جزيتهم اليوم بما صبروا أنهم هم الفائزون) (المؤمنون: ١١١).

وفي العقاب:

(هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون) (المطففين: ٣٦) (ما سلككم في سقر. قالوا: لم نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين. وكنا نخوض مع الخائضين. وكنا نكذب بيوم الدين) (المدثر: ٤٢ ــ ٤٥).

١٠ــ وعلى هذا: فإنه يجب أن نفرق بين ثبوت الشيء في العلم، وتقديره. وبين ثبوته في الخارج وتحقيقه. فتقدير الله سبحانه للسعادة، أو الشقاء وعلمه بذلك، يعنى أنها ثابتة في علمه تعالى. فكتب ذلك، وأخبر عنه دون أن يكون لهذا الثبوت العلمى، التقديري، القضائى أى تأثير لا في الذات، ولا في الصفات القائمة التي لا تكون إلا اذا تحقق الفعل في الوجود الخارجي. ولن يكون كذلك إلا بوجود الذات الفاعلة[3].

وبعد أن تبين لنا مفهوم «القدر»، فإنه تبرز أمامنا قضية أخرى لها أهميتها المتعلقة بحرية الإرادة، كما وضحت لدى ابن تيمية، تلك هي قضية الاحتجاج بالقدر، الذي يأخذ أبعاداً، ومضامين متنوعة لدى السلوك بصورة عامة، وسلوك المؤمن بصفة خاصة.

ولا شك أن الاحتجاج بالقدر قضية متجدده. قديمة ومعاصرة في آن.

---

(١) نفسه، ص ٢٧٨.

(٢) القدر، ص ٢٧٩.

(٣) القدر، ص ٢٨٢.

وقد فهمت أحياناً فهما بعيداً عن معناها، أو مضمونها الحقيقي في الإسلام، إن لم يكن مناقضاً لهذا المعنى. والأمثلة والمواقف التي نسمع ونرى، فيها الكثيرين، ينحون بكثير من اللوم على القدر عندما نراهم في مواقف المسئولية، إزاء ما أقدموا عليه من أنماط السلوك ــ هذه الأمثلة والمواقف أكثر من أن تحصى، ولا يعنينا هنا سوى إعطاء بعض النماذج التي أشار إليها ابن تيمية في هذا الصدد. وسنرى أنها نماذج متجددة في عالمنا هذا، وفي كثير من مواقع المسئولية.

فمن الناس من يقول: «الشقى لا يسعد، والسعيد لا يشقى»[1] قاصدين بذلك أن ثمة جبرية تتسلط على حياة الإنسان بكل أبعادها، وبذلك فإن الخطأ، أو الشر لا حيلة للإنسان فيه وكذلك الخير ــ كما سنوضح ذلك بعد قليل..

ويرد ابن تيمية: بأن هذا الكلام لا يكون صحيحاً، إلا اذا فهم فهما يتفق والنواميس الكونية من جهة، وعلى أساس أن يتحمل الإنسان النتيجة، أو التبعة التي تنجم عن أعماله. من جهة ثانية، ثم إقرار الحرية الإنسانية الكاملة في اختيار هذا السلوك أو ذاك، دون أن يكون للقدر أنية علاقة بسعادته، أو شقاوته. ولذلك يقول: إن هذا كلام صحيح. أي من قدر الله أن يكون سعيداً، يكون سعيداً لكن بالأعمال التي جعله يسعد بها. والشقى: لا يكون شقياً إلا بالأعمال التي جعله يشقى بها، التي من جملتها الاتكال على القدر، وترك الأعمال الواجبة»[2].

ومن الناس من يقول: إن الأعمال قد قدرت علينا، «وقد سبقنا وجود الأعمال»[3] ويرد ابن تيمية بأن السابق من ذلك هوالعلم بهذه الأعمال خيراً كانت أم شراً، وتقديرها. وليست أعيانها، تماماً كسبق العلم، والتقدير، والكتابة بالنسبة للسعادة، والشقاوة[4].

ومن ناحية أخرى، فإن سبق هذا العلم يعنى أن الله سبحانه «علم وقدر أن هذا يعمل كذا فيسعد به، وهذا يعمل كذا فيشقى به... كما يعلم

---

(١) القدر، ص ٢٨٢.
(٢) نفسه، ص ٢٨٢.
(٣) القدر، ص ٢٨٢.
(٤) نفسه، ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤.

سائر الأسباب والمسببات»[1] وذلك مثل أن يعلم أن هذا يأكل الطعام فيشبع، أو يشرب السم فيموت. الخ. وهكذا.. نجد أن القدر بهذا المفهوم لا يدفع هذا أو ذاك إلى شرب السم، أو تناول الطعام، لكن العلاقة بين شرب السم والموت، وبين تناول الطعام والشبع علاقة كونية، طبيعية لا تتخلف. ولهذا يخطىء من يقول «فلا وجه لإتعاب النفس في عمل ولا لكفها عن ملذوذات. والمكتوب في القدم واقع لا محالة»[2]. إذ من الواضح ما تنطوي عليه أمثال هذه التصورات من أخطار خلقية، فضلا عن أخطاء أساسية تدور حول فهمهم للقدر.

وفي هذا الصدد يقرر ابن تيمية ما يلي:

١ ـــ إن ما يؤمر به الإنسان من العمل الجاد، أو الامتناع عن أعمال الشر «هو من الأسباب التي تنال بها السعادة. والمقدر المكتوب: هو السعادة، والعمل الذي به تنال السعادة»[3]

ومعنى هذا: أن الأمر الإلهي هو في حقيقته دعوة إلى اتباع النواميس الكونية الثابتة، وليس دعوة للوقوف ضدها. وإلا يكون الإنسان هو الضحية، فيكون شقياً. وذلك لأنه لم يتبع أمر الله، بمعنى أنه لم يسر وفق تلك القوانين الكونية التي أقام الله عليها شئون الحياة، وظواهرها، من أسباب، ومسببات ويصبح كمن يقول: «أنا لا آكل، ولا أشرب، فإن كان الله قضى بالشبع، والرى حصل، وإلالم يحصل[4].

٢ ـــ ويندرج تحت مفهوم السنن الكونية ـــ أيضاً ـــ من الأسباب والمسببات الدعاء والتوكل، والاستعانة بالله. إذ جعلها الله أسباباً لتحصيل الخير، ولدفع الضر. فهي لهذا لا تقف على النقيض من الحرية الإنسانية. بل إنها تعززها طالما أنها تعتبر من السنن الكونية. أي إنها ـــ بذلك ـــ لا تعد اتجاهاً عشوائياً، أو سلوكاً خاضعاً للمصادفات، والمفاجآت. ومن ثم فإن من يترك هذه الأسباب يعتبر مخطئاً مهما كانت الحجة التي يتذرع بها[5].

---

(١) نفسه، ص ٢٨٤.

(٢) القدر، ص ٢٨٤.

(٣) القدر، ص ٢٨٤.

(٤) القدر، ص ٢٨٤.

(٥) نفسه، ص ٢٨٤ ـــ ٢٨٥، وانظر ص ٥٢٤ ـــ ٥٤١.

٣ ــ إن الإنسان لا يكون مطيعا لله ورسوله ــ فضلا عن أن يكون من خواص أوليائه المتقين ــ إلا بفعل ما أمر به، وترك ما نهى عنه[١]. ولذا فإن من يظن أن التوكل يغني عن الأسباب المأمور بها «فهو ضال، وهذا كمن ظن أنه يتوكل على ما قدر عليه من السعادة، والشقاوة بدون أن يفعل ما أمره الله به»[٢] مع أن النبي ﷺ قد وجه الإنسان بأن يحرص على ما ينفعه، ونهاه عن العجز المتضمن الاتكال على القدر[٣]. كما بين «أن الأسباب المخلوقة والمشروعة هي من القدر»[٤]. ولذا فإن من يفرط في الأخذ بالأسباب والمسببات، باسم القدر، يكون قليل العلم «بسنة الله في خلقه، وأمره فإن الله خلق المخلوقات بأسباب. وشرع للعباد أسباباً»[٥].

وعلى الإنسان في مثل هذه الحالة، أن يفعل ما أمر به من الأسباب «ويتوكل على الله فيما يخرج عن قدرته»[٦].

ولهذا: فإن من يظن أن الأنبياء لم يطلبوا أسباباً، يكون مجانباً للحقيقة؛ فنبي الله دواد عليه السلام كان يكسب من صنعته في الدروع، وزكريا عليه السلام كان نجاراً، وإبراهيم الخليل عليه السلام كان صاحب ماشية...، وهكذا تدل سيرة الأنبياء على أنهم كانوا يأخذون بالأسباب في كل شئون حياتهم بما فيها السعي لطلب الرزق[٧]. ومن ثم يرى السعي نوعين: «سعي فيما نصب للرزق، كالصناعة، والزراعة، والتجارة. وسعي بالدعاء والتوكل والإحسان إلى الخلق، ونحو ذلك. فإن الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»[٨]. وبهذا يتبين خطأ الذين يظنون أن المطالب لا تتوقف على الأسباب التي جعلها الله أسباباً[٩].

---

(١) نفسه، ص ٥٢٧.

(٢) القدر، ص ٥٢٨.

(٣) نفسه، ص ٢٨٥.

(٤) القدر، ص ٥٢٨.

(٥) نفسه، ص ٥٣٠.

(٦) نفسه، ص ٥٣٥ ــ ٥٣٦.

(٧) نفسه، ص ٥٣٧ ــ ٥٣٨.

(٨) القدر، ص ٥٤١ وانظر ص ٥٤٠.

(٩) نفسه، ص ٥٣٠.

فإذا ما أخذ الإنسان بجميع الأسباب، وبذل جهده، وأعطى أقصى ما في طاقته، ثم كانت النتائج على غير ما يريد. هنا يتدخل التصور الإسلامي للقدر بتلك الكلمات «قدّر الله، وما شاء فعل»، أو «حسبي الله ونعم الوكيل». كما أرشد إلى ذلك النبي ﷺ[1]. ــ ومفهوم هذا التصور: أن العلم الإلهي، والقدرة الإلهية، والرحمة، والعدل والإرادة الإلهية قد تدخلت في صالح العبد، وأن الحيلولة بين الإنسان، وبين تحقيق ما كان يسعى إليه، ليس إلا تدخلا لينقذ الإنسان من أخطار ذلك الشيء الذي كان يريد تحقيقه. وبالطبع فإنه لا يدرى ماذا كان يتوقع أن تسفر عنه النتائج المترقبة، أو المطلوبة؟؟

ومعنى هذا، أن الإنسان إذ يسلم الأمر لله. فإنه يخلص نفسه من الوساوس التي تعبث به، كما لا يدع لليأس سبيلا إلى قلبه، حتى لا يفقد صوابه أو اتزانه. ومن ثم فهو يدرك أن وراء هذه النتائج أو الظروف حكمة لا يدركها إلا اللطيف الخبير، الواسع العلم، والمغفرة، والرحمة، والحكمة. وسوف يجد بالتأكيد أن ما حدث كان فيه الخير كل الخير. «كما قال بعض الحكماء: الأمر أمران؛ أمر فيه حيلة، وأمر لا حيلة فيه. فما فيه حيلة لا يعجز عنه. وما لا حيلة فيه لا يجزع منه»[2].

وعلى هذا: فإن الإيمان بالقدر ليس إيمانا جبرياً حسب المفهوم الإسلامي الصحيح. بل رأينا أنه يتطلب أن يأخذ الإنسان دائماً بذلك المنهج العملى في حياته. فيبتعد عن الخيالية، والعشوائية. كما يتجنب الكسل، والتبلد، ومن ثم نجد أن الأحاديث الصحيحة التي أشرنا إلى بعضها، تعيب أن يكون الإنسان اتكالياً عاجزاً متكاسلا، متغافلا عن حقائق سنن الحياة. كما تهيب به أن يكون ذا بصيره نافذة، تستقرىء الحوادث، وتفيد من دروس التاريخ البشرى على اختلاف أنماطه.

وهكذا يتبين لنا أن الاحتجاج بالقدر، اتجاه غير مسئول، رفضه الإسلام وجعله مرتبطاً بالفوضى الخلقية، والفساد الفكري، والاجتماعي، كما في قوله تعالى: سيقول الذين أشركوا، لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا، ولاحرمنا من شيء كذلك

(١) نفسه، ص ٢٨٥.
(٢) القدر، ص ٢٨٥.

كذب الذين من قبلهم حتى ذاقو بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن، وإن أنتم إلا تخرصون) (الأنعام: ١٤٨) ومثل قوله تعالى: (وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله، قال الذين كفروا للذين آمنوا، أنطعم من لو يشاء الله أطعمه، إن أنتم إلا في ضلال مبين) (يس: ٤٧).

والاحتجاج بالقدر، يحمل في طياته الكثير من الأمراض النفسية، والخلقية فهو يعايش الاضطرابات النفسية، والتمزقات الوجدانية. والصراعات التي تمليها الأهواء، وتتحكم فيها الميول والرغبات، والتي لا تقف عند حد؛ ومن ثم نلاحظ لدى هؤلاء حدة المزاج، وتقلب العاطفة، واضطراب الشخصية[١]. ولا سبيل إلى التخلص من ذلك إلا أن يفعل الإنسان (المأمور، ويترك المحظور، ويسلم للمقدور)[٢]. ولذلك «فالسعيد يستغفر من المعائب، ويصبر على المصائب... والشقي يجزع عند المصائب، ويحتج بالقدر على المعائب»[٣]. وواضح مدى التباين بين الموقفين كما أشرنا فيما مضى.

وأما ما جاء من موضوع المحاجة التي دارت بين آدم، وموسى عليهما السلام، حين قال آدم لموسى: (فلماذا تلومني على أمر قدره الله على قبل أن أخلق؟) وأن آدم حج موسى..[٤] فيرى ابن تيمية: أن «موسى إنما لام آدم لما حصل له وذريته بالخروج من الجنة، من المشقة، والنكد. فلو كان بستاناً في الأرض لكان غيره من بساتين الأرض يعوض عنه»[٥]. أما احتجاج آدم فإنه يحمل في مضمونه: الصبر على قدر الله هنا، حيث كان الابتلاء هنا لحكمة إلهية. ثم العمل على التخلص من الذنب، وآثاره، وذلك بالتوبة، والاستغفار من الذنوب، والمعائب[٦] حيث قال: (رب إني ظلمت نفس، فاغفر لي، فغفر له) (القصص: ١٦)، (الاعراف: ١٥٥ ــ ١٥٦).

---

(١) قارن. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر، مصر، الإنجلو، سنة ١٩٦٩م، ص ٤١ ــ ٥٥، سيكولوجية الحياة الروحية ص ١٩٤ ــ ١٩٦.
(٢) ابن تيمية، القدر، ص ٤٥٣.
(٣) نفسه، ص ٤٥٤.
(٤) فتاوى الرياض، مج / ٤، ص ٣٤٩.
(٥) نفسه، ص ٣٤٩.
(٦) نفسه، ص ٣٤٩.

ومن الحقائق التي تجدر ارشارة إليها في هذا الصدد، أن موسى عليه السلام أجل قدراً من أن يلوم أحداً على ذنب قد تاب منه، وغفر له، فالقضية بذلك تعتبر منتهية، ومُحِيَتْ آثارها من وجهة النظر الخلقية، وإن تبعتها نتائج مادية، تتعلق بحكمة الله سبحانه. ومن ناحية أخرى: فإن «موسى، وآدم أعلم بالله من أن يظن واحد منهما، أن القدر عذر لمن عصى الله، وقد علما ما حل بإبليس وغير إبليس»[1]. ومن ثم كانت النماذج التي أشار إليها القرآن الكريم من عقوبة المعتدين، وإثابة الأخيار. كما شرع الله عقوبة المفسدين ومن على شاكلتهم حتى لا نقع في فوضى خلقية تتوه معها معايير القيم الخلقية، وتختلط فلا نستطيع أن نفرق بين الخير، والشر. وبالتالي لا يتصور في مثل هذا المناخ الفوضوى، أن تقام مصلحة، أو تنفذ عدالة، أو ينال ذو حق حقه، أو يضرب على يد عابث، أو يصان حق.

ولذلك يقول ابن تيمية: «فإن القدر لو كان عذراً للخلق، للزم ألا يلام أحد، ولا يذم، ولا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة. ولا يقتص من ظالم أصلا، بل يمكن الناس أن يفعلوا ما يشتهون مطلقاً، ومعلوم أن هذا لا يتصور أن يقوم عليه مصلحة أحد لا في الدنيا، ولا في الآخرة، بل هو موجب الفساد العام»[2].

ومعنى هذا: أن رفض الاحتجاج بالقدر يحقق الحرّية المسئولة، أو الإرادة الحرّة الحقيقية، الأمر الي يجعل للحياة نظاماً منضبطاً، وللقيم النبيلة الخيّرة سلطة عليا، ونفاذاً روحياً عميقاً. فتقوى الروابط الإنسانية، وتسود المثل والمبادىء الشريفة.

وبهذا يتبين أن رفض المعتزلة لفكرة القدر على أنها لا تتفق وطبيعة الحرية الإنسانية. وأنهم حين يقولون: إن الله «لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، بل الأمر أنف أي مستأنف»[3]، يتبين أن هذا الرفض ليس له ما يبرره بأي حال. ونحن وإن كنا نوافق بعض الباحثين فيما ذهب إليه من أنه يكون من الصعب أن ندافع عن اتهام الإسلام بأنه دين الجبر، وهو الاتهام الذي وجهه المستشرقون، وذلك من

(١) القدر، ص ٤٥٤.
(٢) القدر، ص ٤٥٤، وانظر ص ٤٥٨.
(٣) القدر، ص ٤٤٩ — ٤٥٠.

«زاوية العقائد الأشعرية، أو من خلال كسب الأشعرى»[1]. لكن ـــ بناء على ما رأيناه من خلال تصور ابن تيمية ـــ لا نوافقه على أن الاسلام السنى ليس فيه أحد أعلن حرية الانسان[2]. ولعل مصدر التجاوز في فهم حرية الإرادة لدى المعتزلة، هو قياسهم الذات الإلهية وصفاتها، بذوات البشر وصفاتهم، فإذا قرنا الفصل بينهما ـــ كما أشرنا ـــ فقد نستطيع أن نقول: إن الإسلام ـــ بناء على مصدرية الموثقين، وبناء على فهم السلف الحقيقي لهما ـــ ليس فيه أية مشكلة تتعلق بحرية الإرادة[3]؛ ذلك أن الرأى الذي انتهى إليه تصورنا بصدد هذه الفكرة، هو أن الذات الإلهية، وصفاتها، وذوات البشر وصفاتهم ليسا على قدم وساق، أو فرسا رهان في قضية الحرية، بمعنى: أن إثبات القدرة والمشيئة، والإرادة وغير ذلك من الصفات الإلهية لا يمكن أن يكون ذلك على أنقاض حرّية الإرادة الإنسانية، وفاعلية قدرتها. والعكس بالعكس. وهذا في تصورنا ـــ كما ذكر ابن تيمية كذلك ـــ هو مصدر الخلط، والتجاوز. وإلا فإن القرآن كما بينا، والسنة الصحيحة تثبتان للإنسان مشيئة، وقدرة، وفاعلية، وإرادة. كما بينا. كما تتحدث الآيات كذلك عن الصفات الإلهية بما هو معروف من كمال هذه الصفات، والذات. دون أن يكون ثمة تعارض بينهما، حيث لا مجال للتعارض.

وإنا لنظن أن الفاعلية الإنسانية يمكن تصورها على النحو التالي: فالكون بمافيه من الأسباب والمسببات، أي السنن الكونية، بما في ذلك، قدرة الإنسان وإمكانياته، وقواه العقلية تشبه بيتاً مؤثثا، ومجهزاً بكل ما يخطر على بال الإنسان، من أجهزة ووسائل، وأدوات المعيشة على اختلاف أنماطها، ووظائفها، وتباين، وتنوع، وتعارض وظائفها، وفاعليتها. ثم أعد هذا البيت ليكون مقراً مؤقتاً لمعيشة فلان من الناس. ثم زود بكتيِّب يبين طريقة إدارة هذا البيت، ومتضمنا الإشارة إلى الأخطار المحققة المصاحبة لأخطاء معينة في الاستعمال... وهكذا. تبدو في نظرنا الفاعلية البشرية التي لا تقدر على أن تغير شيئاً من نظام الكون، ولا على خلق شيء منه والأمر كذلك بالنسبة لقوى الإنسان.. وبعد ذلك وفي حدود

---

(١) د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. مصر، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص ١٧٨. وانظر ص ١٥٥ ـــ ١٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٨ (هامش).

(٣) القدر، ص ٤٤٩ ـــ ٤٥٠.

إمكانيات الإنسان، فإنه يستطيع أن يفيد إفادة كاملة، وبمحض إرادته الحرة، واختياره، وفاعليته، دون أن ينال ذلك من نفاذ مشيئة، وإرادة، وقدرة الصانع، والخالق الأوحد شيئاً ـــ يفيد مما في البيت ـــ بأى أسلوب يشاء ـــ بعيداً عن مسببات الأخطار، والأضرار.

وهكذا، فإن إقرار الفاعلية الإلهية لا يمكن إلا أن يكون في صالح الإنسان أولا، وأخيراً. ومن ناحية ثانية، فلن تكتسب الحرية الإنسانية صفة تعلى من شأنها، إذا كان ذلك على حساب تعطيل فاعلية العلم الإلهى، فلا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه وحينئذ فما هو الفرق بينه وبين رجال المخابرات ـــ مثلا ـــ ؟
وأي ضرر يلحق بالحرية الإنسانية إذا قلنا: إن الله خالق كل شيء؟
«وأنه سبحانه يعلم ما كان. وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون. وقد دخل في ذلك أفعال العباد، وغيرها»[(١)]؟ وأنه بناء على هذا العلم الذي ليس كمثله شيء «قدَّر» مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم: قدر آجالهم، وأرزاقهم، وأعمالهم وكتب ذلك، وكتب ما يصيرون إليه من سعادة، وشقاوة»[(٢)]، لا سيما إذا قررنا في وضوح كامل أن هذا العلم، والتقدير، والكتابة ليس له أية صفة مؤثرة ـــ بأي حال ـــ على حرية الإرادة الإنسانية وفاعليتها؟

إنه يبدو لنا أن المعتزلة ـــ في إنكارهم للقدر ـــ قد سوّوا بين العقل الإلهي والعقل البشري. ومن هذا المنطلق أخذوا يضعون الذات الإلهية في قوالب معينة من الصفات، حسبما تسمح به الإمكانيات العقلية، دون أن يتركوا للذات الإلهية حرية في أن تصف نفسها بما تشاء[(٣)].

ونعود الآن لنقرر، أن فكرة العبودية عند ابن تيمية، هي فكرة الحرية الإنسانية من ألفها إلى يائها[(٤)]. فهو يرى أن العبودية لها جانبان، أحدهما لا مجال فيه

---

(١) القدر، ص ٤٤٩، وانظر ص ٤٥٠.
(٢) نفسه، ص ٤٥٠.
(٣) قارن، د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية. مصر، دار المعارف ١٩٦٩م ص ١١ ـــ ٢٩، ٧٩ ـــ ٨٤.
(٤) انظر في ذلك: رسالة العبودية، بيروت. المكتب الإسلامي ط / ٢، ١٣٨٩هـ، فتاوى الرياض مج / ١٠، ١١، ١٤.

للاختيار، من حيث حتمية الخضوع للنواميس الكونية الإلهية. والإنسان من هذا الجانب يتساوى مع سائر المخلوقات. وعلى هذا دل القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: (إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) (مريم: ٩٣). وقال: (وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرها) (آل عمران: ٨٣) وكذلك (الرعد: ١٥)، (الروم: ٢٦) ولذلك يعقب على تفسير عامة السلف بأن الإسلام في هذه الآيات يعنى استستلام من في السموات والأرض «له بالخضوع والذل، لا مجرد تصريف الرب لهم» يعقب على هذا قائلا: «وهذا الخضوع، والذي هو أيضاً لازم لكل عبد — بمعنى أنه واجب خلقي — لابد له من ذلك، وإن كان قد يعرض له أحياناً الإعراض عن ربه، والاستكبار فلابد له — عند التحقيق — من الخضوع والذل»[1]. ومعنى هذا: أن الخضوع للنواميس الكونية الذي يعم جميع ما خلق الله في السموات والأرض، لا يعنى الخضوع للأوامر الدينية في صورة قهرية. وهذا يعنى — أيضاً — أن المجال الأخير، هو المحك الذي تختبر فيه حرّية الإرادة، حيث تقرر ما يحلو لها، وهذا هو مجال التكليف في الإسلام كما يرى.

أما الجانب الثاني لمفهوم العبودية أو «حرية الإرادة»: فهو ذلك الذي تتمثل فيه إرادة الاختيار الحرة. ومن ثم فهناك من يمتثل للقانون الإلهى، وهناك من يعرض عنه، ويستكبر. ولذا كان هذا الجانب متصلا بالإرادة الدينية الشرعية. وإلى هذا الجانب تشير بعض آيات القرآن الكريم. ومن ذلك قوله تعالى: (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) (الفرقان: ٦٣)، وقوله تعالى: (عينا يشرب بها عباد الله)، (الإنسان: ٦)، وكذلك (الحجرات: ٤٢)، (الحجر: ٤٠)، (الزخرف: ٦٨)، (ص: ٣٠، ٤٥)، (النجم: ١٠)، (الاسراء: ١)، (الجن: ١٩). ولذلك يقول: «وهذه العبودية قد يخلو الإنسان منها تارة. أما الأولى فوصف لازم»[2].

وعلى هذا: فإن الإرادة الكونية، والمشيئة.. وغيرها من الحقائق الكونية، كما نراها في فكر ابن تيمية، وهي عبارة عن السنن والنواميس التي أشرنا إليها. وهذا النظام الكونى، الذي لا يملك الإنسان إلا أن يتعامل مع حقائقه، ويتلاءم معها،

(١) مج / ١٤ — فتاوى الرياض، ص ٣١، وانظر ص ٢٩ — ٣٠.

(٢) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ٣٠.

حيث لا حيلة له في تغيير أي منها، هذا النظام من ألفه إلى يائه هو لصالح الإنسان، ومسخر له بالرغم من كل شيء. أما الحقائق الدينية من الإرادة، والمشيئة وغيرها فهي التي تقوم على أساس حرية الإرادة، وطواعية الاختيار الذي تنتفي معه أية صورة من صور الجبرية. وفي هذا الصدد يفرق ابن تيمية بين موقفي كل من المسلم، والكافر. و«المؤمن يسلم له طوعا. فيحبه، ويطيع أمره. والكافر إنما يخضع له عند رغبة ورهبة. فإذا زال ذلك أعرض عن ربه»[1]. ويدل على ذلك الموقف غير الخلقي من الكافر، قوله تعالى: (وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه، أو قاعدا، أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره، مرّ كأن لم يدعنا إلى ضر مَسَّه) (يونس: ١٢)، (الإسراء: ٦٧).

ومعنى هذا: أن ثمة عوامل نفسية تلعب دورها في اختيار كلا الموقفين، وتكشف عن دوافع الخضوع لدى المؤمن، والكافر؛ فالمؤمن يكون مدفوعاً بالحب الإرادي الحر. ومن ثم تبدو صلة المؤمن بربه عميقة الجذور، شريفة القصد، تتسم بالنبل الخلقي، وبالأحاسيس الذوقية الوجدانية الصادقة، الأمر الذي يكسبها صفة الدوام، والثبات.

وعلى هذا تبدو طبيعة الإيمان بالقَدَر لدى سلوك المؤمن واتجاهاته الخلقية. سواء أكان في موقف الخير، أم في موقف الشر، فعند الخير يزداد إيماناً، وصلابة، ومواظبة على فعله. وعند الشر يحاول جاهداً الابتعاد عنه، ومقاومتة. فإذا ما وقع فيه فإنه سرعان ما يتوب عنه، ويتخلص منه، ويعود إلى الموقف الإيمانى كما، سنوضح ذلك بعد قليل إن شاء الله[2].

ولذلك فإن الناظر إلى بعض الآيات القرآنية التي استدل بها، والتي تبين الفرق بين سلوك المؤمن، وسلوك الكافر. (الممتحنة: ١ ــ ٤)، (المجادلة: ٢٢)، (القلم: ٣٥)، (ص: ٢٨)، (الجاثية: ٢١)، (فاطر: ١٩ ــ ٢٢) ــ (الزمر: ٢٩)، (النحل: ٧٥ ــ ٧٦)، (الحشر: ٢٠).

الناظر إلى هذه الايات وأمثالها يجد هذه المظاهر السلوكية التي تدل على أن المؤمنين (يعملون الصالحات)، وأنهم (متقون)، الأمر الذي يدل على إيجابية

(١) نفسه ص ٣٠ وما بعدها.
(٢) القدر، ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨.

نشاطهم، وخيرية سلوكهم، كما يدل على نقاء نفوسهم، ويقظة مشاعرهم، وضمائرهم وتفانيهم في عمل الخير. وهم كذلك (على بصيرة) فيما يتصل بأحكامهم على الأشياء. وهذا يعنى تجردهم من المآرب، والميول أيا كان شكلها، أو طبيعتها. ومن ثم فهم (أحياء) يشهد الناس لهم بكفاءة دورهم البناء[1].

أما موقف الكافر، فإن خضوعه مرتبط بنفعية مؤقتة؛ ذلك لأن دوافعه غير صادقة، وعواطفة النفسية تموج بالخوف من مخاطر متوقعة، أو تمتلىء بالرغبة في تحقيق أغراض ذاتية. فإذا مازالت تلك التوترات النفسية، بانتهاء بواعثها سرعان ما يعود إلى موقفه الثابت الذي اتخذه طائعاً، مختاراً وهو الإعراض عن عبادة الله استكباراً وجحوداً[2].

ومن أجل ذلك: كان الوصف الخلقى لهم ـــ كما نجده في القرآن ـــ هو: الإجرام والفساد في الأرض، مما يعنى أنهم يقومون بدور مخرب ونشاط هدام، فكريا وواقعياً. ومن ثم فهم يجترحون السيئات، ويعيشون في ظلمات، ولذا فهم أموات[3].

ومن ناحية أخرى، فإنه يمكن تعليل هذا الاتجاه غير الخلقي والنتائج التي يسفر عنها بأنه اتجاه ضد النواميس الكونية التي يقوم عليها صلاح شئون الحياة لدى أي مجتمع من المجتمعات. ولذلك يقول ابن تيمية: «وفقر المخلوق، وعبوديته أمر ذاتى لا وجود له بدون ذلك. والحاجة ضرورية لكل المصنوعات، المخلوقات، وبذلك هي لخالقها وفاطرها إذ لا قيام لها بدونه، وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر، والاضطرار، وعزوبه عن قلوبهم»[4].

ويرى كذلك: أن إدراك هذه الحقيقة أمر فطرى ضرورى، سواء أكان في مجال العلم بها أم العمل بمقتضياتها[5]. ولذلك يربط بين جانبي العبودية اللذين أشرنا

---

(١) انظر: رسالة العبودية، ص ٥٧ ـــ ٥٨.
(٢) فتاوى الرياض مج / ١٤، ص ٣١.
(٣) العبودية ص ٥٧ ـــ ٥٨، انظر ص ٤٤ ـــ ٤٨.
(٤) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ٣١.
(٥) نفسه، ص ٣٢.

إليهما حيث يشير إلى أن فهم أحدهما على حقيقته يستتبع الآخر، فالخضوع للسنن الكونية الإلهية أمر ذاتي، لا مندوحة عنه، ومن ثم فهو يمثل الحقيقة الثابتة التي لا يمكن أن تتخلف. والذين يدركون هذه الحقيقة، ويعقلونها، ويعقلون متطلباتها، يحددون ـــ بناء على هذا ـــ موقفهم من العبودية لله. فيقرون بها طائعين ويمتثلون لأوامره، ويبتعدون عن نواهيه، مدركين في الوقت نفسه، أن الأوامر والنواهي ليست إلا نصائح إرشادية معبرة عن حقائق يصعب على العقل وحده أن يهتدى إليها بهذه الدرجة من النضج والكمال. كما أشرنا فيما مضى. وبذلك يبدو موقف المؤمن متلائماً مع واقع النواميس الكونية، وهو موقف حر لا جبرية فيه، ومن ثم كان موقفاً خلقياً في دوافعه وغاياته. وعلى العكس من ذلك يبدو موقف الكافر من ألفه إلى يائه.

ويصل ابن تيمية من خلال تصوره لفكرة أو نظرية العبودية التي قلنا إنها فكرة، ـــ أو نظرية في الحرية لديه ـــ إلى أن العبودية الحقيقية التي تقوم على الدعائم التي ـــ أشرنا إليها ـــ لا تكون إلا لله؛ فالذي يستحق الحب لذاته هو الله سبحانه. وكل حب، مع الله في رأيه فساد «وإنما الحب الصالح النافع حب الله، والحب لله «فيصير الله» غاية مطلوبه، ومراده، ومنتهى همته، ولاصلاح له إلا بهذا»[1]. وفي هذه العبودية تتجسم الحرية الحقيقة للإرادة الإنسانية حيث إنها تعني: الخضوع للمبادىء النبيلة العليا دون غيرها، وللقيم الخلقية الشريفة دون غيرها، وللذات الإلهية وحدها دون غيرها. وفي هذا المجال المحدد تتجه الميول، والدوافع الإنسانية. ومن ثم يقرر: أن «الحرية حرية القلب. والعبودية عبودية القلب، كما أن الغني غنى النفس»[2]. ويعلل ذلك بأن أسر القلب، واستعباده، أعظم من أسر البدن، واستعباده. «فإن من استعبد بدنه واسترق، وأسر لا يبالى إذا كان قلبه مستريحاً من ذلك مطمئناً بل يمكنه الاحتيال في الخلاص»[3].

ولذلك: فإن أولياء الله، يوافقونه فيما يحبه، ويأمر به فيلتزمون ذلك التزاماً خلقياً كما أشرنا ـــ وهم يعلمون أن الله جميل يحب الجمال، عليم يحب العلم، نظيف يحب النظافة، محسن يحب المحسنين، مقسط يحب المقسطين. إلى

(١) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ٣١.
(٢) العبودية، ص ٩٧.
(٣) نفسه، ص ٩٦، وانظر ص ٨٤ ـــ ٨٥.

غير ذلك من المعاني»[1].

مسؤولية الإنسان عن الشر :

وبعد أن اتضح لنا طبيعة حرية الإرادة في فكر ابن تيمية، فإن الفكرة التي تطرح نفسها هنا تدور حول مسئولية الإنسان عن الشر؟ وهل الشر من فعل الإنسان أو من فعل الله؟ ثم ما الدوافع التي تكمن وراءه؟ وما الطريقة التي تمكّن الإنسان من التخلص منه؟ وعلى هذا فإن تناولنا لقضية الخير، والشر سوف تكون على النحو التالي:

١ ــ هل الشر أمر وجودي أو عدمي؟

٢ ــ مصدر الشر.

٣ ــ دوافعه.

٤ ــ كيفية الخلاص منه.

١ ــ أما فيما يختص بالقضية الأولى، فإنه يكون مفيدا أن نعرف رأيه في «العدم» ما هو؟ وما صلة ذلك بالشر؟ يرى ابن تيمية أن العدم ليس شيئاً يفتقر إلى فاعل، موجود. وبقاءه مشروط إما بعدم فعل الفاعل، وإما بوجود المانع، وليس مشروطاً بعدم وجود الفاعل. وإلا لأدى ذلك إلى الدور، والتسلسل فضلاً عن أنه ليس لأحدهما ميزه تجعله سبباً في الآخر، أو فاعلاً له إذا كان كل منهما معدوماً. ومن ثم، فإنه يكون من المعقول أن عدم المقتضى، والمسبب هو الأولى بعدم الأثر. وذلك لأنه لما كان المقتضى هو السبب لوجود المقتضَى، صار العقل يضيف عدم المقتضَى إلى عدم المقتضِي إضافة لزومية[2]. وعلى هذا فإن قول المسلمين: (ما شاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن) يعنى:

(أ) أن مشيئته سبحانه هي الموجبة وحدها لا غيرها.

(ب) أن عدم وجودها يقتضى عدم وجود أي شيء.

(جـ) لا يكون شيء بدون مشيئته سبحانه بأى حال من الأحوال. «فمع وجودها لا مانع، ومع عدمها لا مقتضي»[3].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ / ٣، ص ٦٦، ٣٤ وانظر الفتاوى الكبرى، مج / ٥، ص ١٥١.

(٢) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ١٦.

(٣) نفسه، ص ١٧.

(د) ويضاف إلى ماسبق، أن البشر ليس لديهم سبب يقتضى وجود شيء، حتى تكون مشيئة الله مانعة من وجوده، فلا يعدم أمر إلا لأنه لم يشأه، كما لايوجد أمر إلا لانه يشاؤه[1].

(هـ) والقرآن الكريم يؤيد هذه الفكرة، كما في مثل قوله تعالى: (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا مرسل له من بعده) (فاطر: ٢)، (الأنعام: ١٧)، (يونس: ١٠٧)، (الزمر: ٣٨).

وبناء على ما تبين لنا من تصوره للعدم، فإنه يرى أن الله منزه عن العدم، وينطبق هذا التصور لديه على الشر. فالشر عنده إما عدم محض، وهو الشر الخالص. وإما شر وجودى جزئي أو إضافي.. «والشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله خالق كل شيء»[2].

ومن ناحية أخرى، فإذا كان الشيء هو الموجود، فإن الموجود لايمكن أن يكون شراً محضاً. «بل لابد في كل موجود من منفعة ما، أو خير ما، فإن الموجود خلقه الله تعالى. والله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة، وتلك الحكمة وجه خير. بخلاف المعدوم فإنه لا شيء»[3].

على أنه يشير في هذا الصدد إلى أن العدم، من لوازم النفس الإنسانية؛ قبل خلقها، وبعده. أما قبل الخلق، فهى عدم مستلزم العدم. وبعده، فقد خلقت ضعيفة ناقصة، عاجزة. «وهذه الأمور عدمية. فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته، وعدم مقتضيه. وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه، ومانعه «بمعنى أن هذه السيئات العدمية، أو الشرور، إنما تضاف إلى الإنسان، إما لعدم السبب، وإما لوجود المانع[4].

إما عدم السبب، فذلك لأن الإنسان ليس لديه، أو منه قوة، أو حول، أو خير. ولا سبب في خير أصالة. وإلا لكان سبباً، فأضيف إليه، ولم يضف إليه لعدم

---

(١) نفسه، ص ١٧، ١٩.
(٢) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ١٨، انظر مج / ٢٠، ص ١١٧.
(٣) فتاوى الرياض، مج / ٢٠، ص ١١٧.
(٤) فتاوى الرياض، مج / ١٤، ص ١٨ — ١٩.

السبب. أما الأفعال التي تصدر منه، والتي يكون فيها سبباً بحسب الظاهر، فذلك «بإعانة الله له»[1].

وفيما يتعلق بوجود المانع والمنافى، والمضاد، فذلك أن نفس الإنسان قد تضيق، أو تضعف، أو تعجز عن أن تقوم بأعمال كثيرة ممكنة في نفسها، في وقت واحد، فقد يشتغل الإنسان بالكلام في موضوع ما، أو بالنظر في فكرة معينة، أو.. بالاستماع إلى حديث شيِّق ـــ مثلا ـــ، أو يكون مهتماً بشيء معين.. وهكذا، وفي مثل هذه الحالة فإنه لا يكون مستعداً لغير تلك الشواغل.. «وإن كان ذلك خيراً لضَعْفه وعجزه، فصار قيام إحدى الصفات، والأفعال به مانعا وصاداً عن آخر»[2]

ونلاحظ: أن رأيه في هذا الصدد ـــ وهو أن الشر أمر عدمى ليس جديداً في هذا المجال. فقد رأيناه لدى بعض الفلاسفة من المسلمين، ومن غير المسلمين.

فيرى أوغسطين (٣٥٤ ـــ ٤٣٠م) أن الشر: «عدم خير في موجود هو خير. بما هو وجود»[3]. وهو بذلك يرد على أفلوطين الذي حصر الشَّرّ فى المادة باعتبارها آخر مراتب الصدور، وباعتبارها لا مُعَيَّنة، ولا مصورة، وناقصة أبدا ومنفعلة كلية[4]. ويرى أوغسطين أيضاً، أن الشر، إذن، هو عبارة عن فساد يلحق بعض خصائص الموجود. وهو على نوعين: خلقي، وطبيعى، وهو لا ينسب إلى الله على أية حال «ولكن الله يسمح به، ثم يستخرج منه الخير، ما دام الشر عدماً»[5]. والشر الخلقي مرجعه إلى اضطراب نظام الإرادة، أو كما عبر ابن تيمية «فساد الإرادة[6] وعلى أساس هذه النظرة لا يفرق بين خطأ كل من إبليس، وآدم وحواء ويرجع ذلك إلى اضطراب الإرادة «فالإرادة علة الخطيئة، أو الخطيئة، عدم محبة الله في إرادتنا. بعكس الخير فإنه وجود، ويتطلب علة ثبوتية»[7].

---

(١) نفسه ص ١٩ ـــ ٢٠.

(٢) فتاوى الرياض مج / ١٤، ص ٢٠.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. مصر، دار المعارف ط / ٣ بدون تاريخ، ص ٤٨.

(٤) نفسه، ص ٤٧.

(٥) نفسه، ص ٤٨، وانظر ص / ٤٩.

(٦) نفسه، ص ٤٨.

(٧) نفسه، ص ٤٨.

وأما الشر الطبيعي: فيرى أوغسطين كذلك أنه له فائدة حين يستفيد منه الحكيم، فيكمل خبرته، ويستفيد منه حكمة. وبالنسبة لغير الحكيم فيفيد منه الحكمة. وأما الشرير فهو له عقاب عادل. ومن ثم فليس شراً بمعنى الكلمة[(١)].

أما ابن تيمية فيفرق بصورة قاطعة بين ذنب آدم وحواء، وبين ذنب إبليس على أساس: أن إبليس ترك المأمور به، ولذلك كان ذنبه أكبر، وأسبق، فترك السجود إباء، واستكبارا. أما آدم فقد فعل المنهى عنه، ولذا كان ذنباً صغيراً. ولا يقبل أن يكون مصدر هذا الخطأ هو الاغتباط بالنفس كما كان بالنسبة لإبليس كما قرر أوغسطين[(٢)].

ومن ناحية أخرى: نرى هذه الفكرة في مجال الفلاسفة المسلمين فقد ذكر «ابن سينا»: أن ما يقع في العالم «من الشرور في الظاهر ــ فعلى أصل الحكم ــ ليس بمقصود من العالم. وإنما الخيرات هي المقصودة. والشرور أعدام»[(٣)]. ويرى كذلك أن الشر أمر ضرورى لصلاح العالم، إذ لو كان لا يجرى فيه إلا الخير المحض فقط، «لم يكن هذا العالم عالماً. بل كان عالماً آخر»[(٤)]. ومن ثم فلابد من تركيب العالم من الصلاح والفساد جميعاً حتى يستتب النظام فيه[(٥)]. وسوف نوضح ذلك في البحث التالي إن شاء الله.

أما ابن تيمية فقد فصّل المسألة بصورة أكثر دقة، وشمولا.

عرفنا أن الشر المحض أمر عدمى، وهو لا يضاف إلى الله، وليس محتاجا إلى فاعل.. أما الشر الإضافي، أو الشر الوجودي فهو من حيث الحقيقة خير. لأنه من خلق الله، لحكمة. ولذلك يقرر «أن كل شر في العالم لا يخرج عن قسمين: إما ألم، وإما سبب الألم. وسبب الألم مثل: الأفعال السيئة المقتضية للعذاب»[(٦)]. وهذا الألم ، وسببه ليس شرا محضا، وإنما هو شر في حق من

(١) نفسه، ص ٤٩.
(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٨ ــ ٩٩.
(٣) ابن سينا، رسالة في سر القدر. دائرة المعارف العثمانية. ط / ١ ١٣٥٣هـ ص ٣.
(٤) نفسه، ص ٢.
(٥) نفسه، ص ٣.
(٦) الحسنة والسيئة، ص ٢٧.

تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، وهذا هو المعنى الذي تشير إليه الأحاديث التي تأمر بالإيمان بالقدر، خيره، وشره. ذلك أن الخير، أو الشر هنا يعودان إلى حال الإنسان المتصل به هذا أو ذاك كالحلو، والمر. «وذلك أن من لم يتألم بالشيء ليس في حقه شراً. ومن تنعم به فهو في حقه خير»[1].

ومعنى هذا: أن الالآم التي يخلقها الله سبحانه، بناء على ما في الكون من أسباب، ومسببات ـــ كما أشرنا ـــ ليست في حد ذاتها شراً خالصاً بأى حال من الأحوال. ذلك أنه ليس فيما خلق الله ما يؤلم الناس جميعهم دائماً، ولا ما يؤلم معظمهم دائماً. بل إنها إما منعمة لمعظمهم، أو لجميعهم في أغلب الأوقات. كالشمس، والعافية[2].

وينبغي أن نفرق هنا بين الخلق، والفعل. فالله خلق الشر لحكمة. وهو من حيث هذه الحكمة خير. ومن ثم فإنه «شر مقيد، خاص. وفيه وجه آخر هو به خير حسن، وهو أغلب وجهيه»[3]. ويدل لذلك قوله تعالى: (أحسن كل شيء خلقه) (السجدة: ٧) وقوله: (صنع الله الذي أتقن كل شيء) (النمل: ٢٨) ومثال ذلك كثير مثل: (الحجر: ٨٥)، (الأحقاف: ٣)، (آل عمران: ١٩١). وبناء على هذه الحكمة التي تكمن وراء هذا الشر الوجودي، الإضافي، يتضح معنى قوله (ﷺ): (والشر ليس إليك) بمعنى: الشر الخالص. الذي هو أمر عدمي. كما بينا[4].

ولكن هل معنى هذا أن مصدر الشر هو الله؟ يجيب ابن تيمية من كلام النبي (ﷺ) بأن الشر ليس إلى الله. بمعنى أنه ليس هو الذي فعل الشر. ولكن الشر من نفس الإنسان. التي أشرنا إلى أنها مستلزمة الضعف، والعجز ويدل على هذا قوله تعالى: (ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) (النساء: ٧٩). فالسيئة هنا، وإن كانت من خلق الله، فهي بحكمة. وهي

---

(١) فتاوى الرياض مج / ١٤، ص ٢٠.
(٢) نفسه، ص ٢١.
(٣) نفسه، ص ٢١.
(٤) نفسه، ص ٢١.

باعتبارها من إحسانه «فان الرب لا يفعل سيئة قط. بل فعله كله حسن، وحسنات وفعله كله خير»[1].

ومما يؤكد ذلك: أن الشر في القرآن لم يضف إلى الله سبحانه مفرداً، بل ذكر إما في عموم خلقه لكل شيء (الفرقان: ٢)، وإما مضافاً إلى السبب كقوله: (من شر ما خلق). وإما مع حذف الفاعل: (الجن: ١٠)[2] ومن ناحية أخرى، فإن الأسماء التي يذكر فيها الشر منسوباً إلى الله لم تذكر إلا مقرونة كقولنا: النافع الضار. المعطى المانع الخ.. أو مقيّدة بما يبين سببه، أو غير ذلك كقوله تعالى: (إنا من المجرمين منتقمون) (السجدة: ٢٢)[3].

ولماذا لا يضاف الشر إلى الله مفرداً دون ما ذكر؟ يجيب ابن تيمية بأن سبب ذلك يعود إلى العلة الغائية التي أشرنا إليها وهي الحكمة. كما يعود إلى السبب والعلة الفاعلية، وذلك راجع إلى الإنسان نفسه، الذي أقدم على الشر مدفوعاً بدوافع يظهر فيها الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية. كما سنبين بعد قليل[4]. وثمة سبب آخر، وهو أن الشر لا يتناسب مع ما وصف الله به نفسه من الرحمة، وما وصفه به رسوله (ﷺ). فالشر من مخلوقاته، بيد أن الرحمة والمغفرة من صفاته «المذكورة بأسمائه، فهي من موجب نفسه المقدسة، ومقتضاها، ولوازمها»[5]، كما دل على ذلك القرآن والسنة الصحيحة. ففي القرآن: (نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم، وأن عذابي هو العذاب الأليم) (الحجر: ٥٠) وقال: (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) (المائدة: ٩٨). وفي الحديث الصحيح: «إنه أرحم بعباده من الوالدة بولدها»[6]. وواضح من خلال هذه الآيات، مدى الفرق بين مخلوقات الله، وبين صفاته التي هي من موجبات ذاته سبحانه ــ كما بينا في بداية هذا المبحث.

---

(١) الحسنة، والسيئة، تحقيق محمد جميل غازي. مصر، مطبعة المدني ١٩٧٢، ص ٤٤.

(٢) نفسه، ص ٤٤، ص ٤٨ وانظر ص ٤٤.

(٣) نفسه، ص ٥١.

(٤) نفسه، ص ٦٩ ،٧٠، انظر القدر، ص ٣١٣ ــ ٢١٤.

(٥) الحسنة والسيئة، ص ٤٩.

(٦) نفسه،ص ٤٩.

وفي هذا الصدد ناقش رأى المعتزلة القائل: بأن الله لا يخلق الشر، ولا يشاء كل ما يحدث في الوجود، لأن الذنوب، أو الشرور ـــ وهي بعض ما يحدث ـــ قبيحة، والله منزه عن القبائح، فعلا، وإرادة بمقتضى العقل. كما ناقش رأى الجبرية فيما يتصل بهذا الجانب أيضاً. ويمكن حصر مناقشته لهذين الاتجاهين في النقاط التالية:

١ ـــ إن كلا الرأيين مرفوضان عقلا بما يترتب عليهما من إلزامات عقلية، واضحة عند التأمل.

٢ ـــ إن الاتجاه الجبرى ينفى الحكمة فيما خلق الله ومن ثم فإنه يجوز ـــ بناء على ماذهبوا إليه ـــ أن يأمر الله بالكفر، والمعصية وينهى عن الإيمان والطاعة، والعدل.. وغير ذلك. وهذا يخالف لما يقرره القرآن الكريم من نفى التماثل ـــ أو إثبات التفرقة ـــ بين المؤمنين الذين يعملون الصالحات، وبين الذين يرتكبون السيئات. (الجاثية: ٢١) أو بين الذين يفسدون في الأرض (ص: ٢٨). وكذلك بين المتقين وبين الفجار، والمجرمين: (القلم: ٣٥، ٣٦)[١].

٣ ـــ إن اثبات الحكمة فيما يبدو لنا شراً، هو التصور الطبيعي في مثل هذه المواقف التي تبدو لنا شراً. بينما هي قد تحمل بين طياتها حكماً بليغة تخفي علينا. ولا يعلم ذلك إلا الله سبحانه، ومن ثم فلا نجرد بعض الأسباب التي يتأذى بها الحيوان ـــ مثلا ـــ وهو لم يعمل شيئاً يستحق عليه ثواباً أو عقاباً حيث لا تكليف عليه ـــ نجردها من الحكمة، والرحمة[٢].

وفضلا عن هذا، فإن هناك عديداً من النماذج التي نجدها في القرآن الكريم، والتي تدل على أن «كل ما خلقه الله ـــ مما فيه شر جزئى إضافي ـــ ففيه من الخير العام والحكمة، والرحمة أضعاف ذلك»[٣]. ومن ذلك على سبيل المثال: أن إرسال موسى إلى فرعون، كان من نتيجته غرقه هو وقومه الذين كذبوا. وهذا شر بالنسبة لهم. ولكن فيه من الخير العام، والنفع

(١) الحسنة والسيئة، ص ٥١.
(٢) نفسه، ص ٥١ ـــ ٥٢.
(٣) نفسه ص ٤٦.

العام للخلق أضعاف ذلك. حيث أصبحت قصة فرعون وقومه مصدراً للعبرة، والعظة لمن يخشى. (النازعات: ٢٦) كما غدت (سلفاً ومثلا للآخرين) (الزخرف: ٥٥ ــ ٥٦) إلى يوم القيامة[1].

٤ ــ إن الشر الإضافي الجزئى لا يمكن أن يكون شراً عاماً. «بل إن الأمور العامة الكلية لا تكون إلا خيراً، ومصلحة للعباد»[2].

٥ ــ ومما يؤكد الفكرة السابقة أنه لا يجوز أن يؤيد الله الكذابين بالمعجزات، كما يؤيد الأنبياء الصادقين. حيث إن الأول شر عام يتناول إفساد الدين، والدنيا، والآخرة ونلاحظ أن نفى الجواز هنا إنما يقوم على أساس خلقي، وعقلي معاً فلو جاز تأييد الكذابين بالمعجزات، كما يرى الجبرية في تقريرهم لمشيئة الله المطلقة، التي تتناول كل شيء، حتى ولو كان قبيحاً عقلاً وشرعاً، ولو جاز ذلك «فلا يبقى المعجز دليلاً على صدق الأنبياء»[3]: وأما نصرة الحاكم الظالم، وتأييده ــ مثلا ــ فليست من هذا القبيل، حيث إنه «لابد أن يدفع الله به من الشر أكثر من ظلمه. وقد قيل: ستون سنة بإمام ظالم، خير من ليلة واحدة بلا إمام»[4].

ونخلص مما سبق: إلى أن ابن تيمية ــ معتمداً على الحقائق الخلقية، والعقلية، والدينية ــ يقرر أن الله لا يريد الشر المطلق، ولا يفعله، ولا يسوى بين الخير والشر. كما أن أفعاله سبحانه كلها فيها الخير العام، وفيها الخير الخاص. وأن ما يبدو لنا شراً خاصاً وجودياً، فهو شر إضافى، وإن كان في حقيقته يتضمن حكمة يبدو فيها خيراً. إما خاصاً وإما عاماً. وذلك عندما تتكشف الحقائق، ويبدو لنا ما خفى عنا. وحينئذ يتضح لنا مدى قصر نظرنا، وتسرعنا في الأحكام.

على أن هذا الشر يمثل من ناحية أخرى جانب الابتلاء؛ تلك الفكرة الإسلامية التي يتمثل تأثيرها، ودورها في تمحيص الإرادة الحقيقية للإنسان في الإسلام. ويعلل ذلك بأن النفوس فيها جانب من الشر، ومن ثم تأتي أهمية الابتلاء في

---

(١) نفسه ص ٤٨.

(٢) نفسه ص ٤٦.

(٣) الحسنة، والسيئة ص ٤٨.

(٤) نفسه، ص ٤٦.

السراء، والضراء. حيث «يمحص المؤمن من ذلك الشر الذي في نفسه»[1]، ولا شك أن الابتلاء هنا يتيح الفرصة لكل من الإيمان، والإرادة من أن يعبر كل منهما عن وجوده في تآزره، متمثلاً ذلك في الصلابة، والثبات، اللذين يكون لهما فوائدهما المحققة؛ حيث إنهما لابد أن يستثمرا في صالحه. «ولهذا كانت المصائب تكفر سيئات المؤمنين، وبالصبر عليها ترتفع درجاتهم»[2]. ويدل على ذلك ما في القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: (ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ، ولا نصب ولامخمصة في سبل الله، ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين) (التوبة: ١٢٠) وكذلك قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس، وليعلم الله الذين آمنوا، ويتخذ منكم شهداء، والله لا يحب الظالمين. وليمحص الله الذين آمنوا، ويمحق الكافرين) (آل عمران: ١٤٠ ــ ١٤١) وغير ذلك من آيات القرآن مثل (آل عمران: ٥٤)، (النمل: ٤٧).

وهذه الفكرة في نظرنا، لها ما يدعمها من الواقع، فنحن نعرف مدى صلابة الآلة عندما تتعرض للاستعمال الشديد. ونعرف مدى عظمة الغلب في مباراة رياضية مثلا ــ إذا كان الفريق المغلوب مشهوداً له بالكفاءة والمقدرة.. وهكذا تتبين مدى فاعلية الإيمان عندما تمتحن إرادته في هذا الإطار الكونى ــ بما يعجز قوى الإنسان عن رده ومن ثم فإن السلوك الإيماني يتخذ ــ على الفور ــ مسارة معبراً عن موقفه بالصبر والاحتساب، والجلد، مع تجنب العجز ومع الاحتياط بالكيس، كما أشرنا فيما مضى.

بل إن الابتلاء بالشر لا يقتصر على طائفة معينة من الناس، وإنما يشمل الأنبياء كذلك. وهذا لحكمة إلهية لا تكون إلا خيراً حسبما تقضى به النواميس القدرية الكونية: «وإنما ابتلى الله الأنبياء بالذنوب، رفعاً لدرجاتهم بالتوبة، وتبليغاً لهم إلى محبته، وفرحه بهم.. فالمقصود كمال الغاية، لا نقص البداية، فإن العبد تكون له الدرجة، لا ينالها إلا بما قدَّره الله له، من العمل أو البلاء»[3].

(١) نفسه، ص ٣٦.
(٢) نفسه، ص ٣٧.
(٣) فتاوى الرياض، مج / ٢٠، ص ٨٩.

دوافع الشر ومسؤولية الإنسان :

وإذا كان الشر مسئولية الإنسان.. فما دوافعه؟ وكيف تتضح فيها حرية الإرادة الإنسانية؟

أما عن الدوافع فيشير إلى أن النفس «خلقت بفطرتها تقتضى معرفة الله، ومحبته وقد هديت إلى علوم وأعمال تعينها على ذلك، وهذا كله من فضل الله. لكن النفس المذنبة لما لم يحصل لها من يكملها، بل حصل لها من زين لها السيئات، من شياطين الإنس والجن، مالت إلى ذلك، وفعلت السيئات. فكان فعلها للسيئات مركباً من عدم ما ينفع»[1].

وحديثه هنا عن شياطين الإنس والجن، يجعلنا نقسم تلك الدوافع إلى قسمين: دوافع خارجية، وأخرى داخلية. أما الأولى: فيمكن حصرها فيمن سماهم بالشياطين. ولذلك فقد روى أن النبي (ﷺ) قال لأبى ذر: «يا أبا ذر تعوذ بالله من شياطين الإنس، والجن. قال يارسول الله: أو للإنس شياطين؟! قال: نعم. شر من شياطين الجن»[2]. ونجد هذه الفكرة في القرآن أيضاً (البقرة: ١٤).

وعلى هذا الأساس: يرفض ما ذهب إليه الفلاسفة، من أن ما يحدث في النفوس إنما يكون بتأثير حركة الفلك، أو من فيض العقل الفعال. وفي هذا الصدد يشير إلى أن الإنسان قد يكون خالى القلب من أية فكرة محددة، فيحدث في نفسه ذلك. ولا يجوز أن يكون سبب هذه الظاهرة «مجرد الحركات الفلكية»[3]. حيث نرى لفيفا من الناس الذين يتعرضون لحركات واحدة، مختلفين في خواطرهم اختلافاً كبيراً. بل إن الإنسان ــ أيضاً ــ يجد نفسه مختلف الحالات مع وحدة التأثير المزعومة. «وأهل الأرض الواحدة، والبلد الواحد، الإقليم الواحد، تختلف أحوالهم في ذلك، مع أن طالع البلد لم يختلف، ومع أن المتجدد من الأشكال الفلكية قد يكون متشابه الأحوال»[4].

ويخلص من ذلك، إلى أن الشياطين تلقى في نفوس بني آدم من العقائد

(١) الحسنة والسيئة ص ٢٨٠، انظر القدر، ص ٢١٣، ٢١٤.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٥٠٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٥٠١.

(٤) نفسه ص ٥٠٢.

الفاسدة وتأمرهم باتباع الهوى، على العكس من الملائكة الذين يلقون أو يقذفون في القلوب الحق، والصدق، والعدل[1]، كما أشرنا فيما مضى إلى أن للشيطان لمَّة، وللملك لمَّة.. وهذه الفكرة لها ما يؤيدها من أقوال السلف، وأحاديث النبي (ﷺ) فضلاً عن القرآن الكريم. حيث تشير بعض الآيات إلى أن لكل نبي أعداء من شياطين الإنس والجن، وكل يوحى إلى الآخر كلاماً مزخرفاً، وباطلاً خادعاً. (الأنعام: ١١٢). كما أن المنافقين كانوا ــ برغم ادعائهم الإيمان، وتأكيدهم هذا قولاً ــ إذا ما خلوا إلى شياطينهم كشفوا لهم عن دوافع كذبهم على المؤمنين، وهو الاستهزاء بهم (البقرة: ١٤).

ولكن هل معنى هذا، أن الإنسان في مثل هذه الحالة يكون فاقداً لعنصر الإرادة الحرة؟. ويجيب ابن تيمية على ذلك: بأن ما يلقيه الشيطان في نفس الإنسان من الاعتقادات، والإرادات الشريرة لا يكون لها تأثير ما لم يكن ثمة استعداد نفسى من الإنسان، قابل مثل هذه الوساوس. ولا يقتصر هذا على جانب الشر فقط، بل يشمل كذلك جانب الخير أيضاً. ولذلك يقول: «إن الاعتقادات، والإرادات الفاسدة، تحصل بسبب شياطين الإنس، والجن. والاعتقادات الصحيحة، والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة، وصالحى الإنس، فإن سماع الكلم قد يؤثر في قلب المستمع. فالمتكلم فاعل فإن كان السامع قابلاً انتقش كلامه في قلبه، وإن لم يكن قابلاً لم ينتقش»[2].

وواضح من هذا: أن كلا من الإلهام، والوسوسة بالشر لا أثر لهما ما لم يكن الإنسان مستعداً، وقابلاً لأي منهما. وإلا امتنع على أي منهما، وأعرض عنه. ومعنى هذا: أن الإرادة الحرة لابد أن تمارس دورها بكفاءة تامة، وفاعلية كاملة. ومن ثم يكون دور الوسوسة. أو الالهام عاملاً فعالاً يحقق وجود الحرية، أو يبرز طبيعتها بأوضح ما يكون خيراً، أو شراً.

وفي هذا الصدد فقد أثيرت لدى الفلاسفة والمتكلمين مدى مسئولية الإنسان عن العلم الناتج عقب النظر، والاستدلال، سواء كان صواباً، أم خطأ، فالفلاسفة يرون أنه صادر عن العقل الفعال عندما تكون النفس مستعدة لذلك. وعند المعتزلة

---

(١) نفسه ص ٥٠٥.

(٢) نفسه ص ٥٠٩.

«حاصل على سبيل التولد»[1]. بينما يرى الأشاعرة أنه «حاصل بفعل الله تعالى، كما تحصل سائر الحوادث عندهم»[2]، بدون سبب أو حكمة.

أما ابن تيمية فيرى ــ كما ذهب إلى ذلك السلف والأئمة ــ أن هذا العلم تابع لما أقام الله عليه الحوادث من السنن، والأسباب. «وهذه الحوادث قد تحدث بأسباب من الملائكة أو من الجن، وأن ما يحصل في القلب من العلم والقوة، ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة»[3]. وفي القرآن ما يدعم هذه الفكرة، حيث يخبرنا أن الله قد أوحى إلى الملائكة أن يثبتوا الذين آمنوا (الأنفال: ١٢)، وأنه يؤيد المؤمنين بروح منه (المجادلة: ٢٢)، كما أوصى إلى أم موسى أن تلقيه في اليم. (القصص: ٧) وإلى الحواريين أن يؤمنوا بالله وبالرسول (المائدة: ١١٥) مع أن هؤلاء جميعاً لم يكونوا من الأنبياء. كما نجد في الحديث أيضاً أن الله ينزل ملكاً إلى الإنسان يسدده، «والتسديد ــ كما يقول ــ هو إلقاء القول السداد في قلبه»[4]. ومن ناحية أخرى: فإن ما يحصل بالقلب قد يكون بواسطة الملك أيضاً، ولا يكون قاصراً على الإلهام (الشورى[5]: ١٥).

أما الخطأ في الرأى عنده ــ بعد أن يأخذ الإنسان بأسباب التحرى، والدقة من حيث النظر، والاعتدال فهو من إلقاء الشيطان. حتى وإن كان صاحب هذا الرأى «مجتهداً معذوراً»[6]. ويستدل لذلك بما ذكره غير واحد من الصحابة، كأبى بكر وابن مسعود، في بعض المسائل: «أقول فيها برأيي. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّى ومن الشيطان. والله ورسوله برىء منه»[7]. وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الهم، أو الوسوسة لا إثم فيهما إذا لم يقدر الإنسان على دفعهما، وإلا فإنه يتحمل المسئولية بقدر ما يتوفر له من قدرة على مقاومته. ولذا فالنائم، والمجنون لا شيء عليهما. ومن هم بسيئته ولم يفعلها كان كمن هم بحسنة ولم يفعلها.. وهكذا[8].

(١،٢) الرد على المنطقيين ص ٥٠٧.

(٣) نفسه ص ٥٠٧.

(٤) نفسه ص ٥٠٧.

(٥) نفسه ص ٥٠٨.

(٦) نفسه، ص ٥٠٨.

(٧) نفسه، ص ٥٠٨.

(٨) نفسه، ص ٥٠٩.

أما الأسباب أو الدوافع الداخلية فيمكن حصرها فيما يلي:

الجهل ـــ الهوى ـــ الغفلة ـــ الظلم ـــ الحاجة ـــ بيد أنه يحصر هذه الدوافع في اتجاهين، أحدهما: العدم، مثل عدم شرط، أو عدم جزء من سبب. والثاني: الوجود أي إن ثمة وجوداً هو سبب للشر الوجودى الخاص الذي أشرنا إليه. وذلك «مثل الافعال المحرَّمة من الكفر، الذي هو كذب أو استكبار. والفسوق: الذي هو فعل المحرَّمات، ونحو ذلك فإن ذلك سبب الذم والعقاب»[1]. غير أن هذا الوجود ليس تاماً، وليس وجوداً خالصاً وإنما هو وجود ناقص من حيث السبب، أو المحل»[2].

ونلاحظ على هذا التقسيم: أنه لا يختلف عما أشرنا إليه من العناصر السالفة، فكل منها فيه تَخَلُّف من حيث الشرط، أو السبب، ونلاحظ أيضاً أن العدم والوجود هنا يمثلان وجهين لحقيقة واحدة. أو بعبارة أخرى يبدو أنهما مرتبطين ببعضهام ارتباطاً وثيقاً. ذلك أن تفسير الوجود بأنه ناقص يعنى أن السبب، أو جزءاً منه وأن الشرط، أو جزءاً منه قد تخلفا. وهذا أيضاً ينطبق ـــ بدوره ـــ على العناصر، أو الدوافع التي أشرنا إليها. فالجهل عدم العلم، أو تخلف بعض شروط، وأسبابه.. وهكذا بقية الدوافع الأخرى..

ولبيان هذه الدوافع يذكر ابن تيمية: أن الإنسان لا يقدم على سيئة، أو شر إلا لعدم علمه بأنها سيئة قبيحة، أو لهواه وميله إليها. كما لا يترك حسنة واجبة إلا لعدم علمه بوجوبها، أو لبغض نفسه لها[3].

فالشر هنا سواء أكان فعلاً، أم تركا يرتبط بالجهل، والهوى. وهذا في حد ذاته ظلم. ومن ثم فإنه يرى ـــ بناء على المنهج العقلي، والتجارب الواقعية، وما جاء في القرآن الكريم، وما ذهب إليه الصحابة والتابعون ـــ أن خاصية العاقل تجعله يبتعد عن فعل الشر إذا كان عالماً به علماً حقيقياً نافعاً، وإذا كان عالماً أنه سيلحق به الضرر. ومن ثم فلا نرى إنسانا ـــ مثلاً ـــ يكون في حالة عقلية طبيعية يلقى بنفسه من شاهق، أو يرمى بنفسه في البحر، أو يقذف بماله فيه.

(١) فتاوى الرياض، مج ١٤، ص٢٣.
(٢) المصدر السابق ص ٢٣.
(٣) الحسنة والسيئة، ص ٥٨.

اللهم إلا اذا كان صبياً غير مميز، أو مجنوناً، أو غافلاً.

ومن ناحية أخرى، فالإنسان قد يقدم على عمل مّا، لرجحان ما يحققه من منفعة حتى وإن كان الضرر وارداً. ولذلك فإن رجحان فكرة الخير لدى الإنسان تدفعه إلى فعله كمن يركب البحر، أو الهواء لتجارة مثلاً. فهذا ــ مع ما فيه من مخاطر، وشرور متوقعة ــ يقدم عليه الإنسان لغلبة ظنه أن ثمة خيراً فيما يحققه من مكاسب مثلاً. أما لو تأكد لدى هذا الإنسان أنه سوف يغرق، أو يحترق، فإنه لا يمكن أن يقدم على ذلك طالما كان عاقلاً[1].

والأمر كذلك بالنسبة لفاعل الشر. حيث إنه لا يمكن أن يقدم عليه إذا تأكد لديه أن ما يقوم به شر، أو أنه سوف ينزل به العقوبة حتماً؛ فالسارق، أو الزانى، أو الشارب وغيرهم إذا علم كل من هؤلاء أنه سوف يقبض عليه، ويقام عليه الحد، فلن يقدم على ذلك[2]. والأمر كذلك فيمن يتناول الأغذية الضارة، أو يأتى بالحركات الشديدة المؤلمة[3]. وكذلك مواقف؛ المكذبين بالحق، والفسوق، والحسد.

فالتكذيب بالحق بسبب عدم معرفته، والإقرار به، وهذا ــ بدوره ــ يعود إلى «عدم أسبابه من النظر التام، والاستماع التام لآيات الحق وأعلامه»[4]، وسبب عدم النظر والاستماع قد يعود إلى عدم المقتضى، وقد يكون بسبب «وجود مانع من الكبر أو الحسد في النفس». وهوعبارة عن خيال باطل صادر عن «عدم غنى النفس بالحق، فتعتاض عنه بالخيال الباطل»[5].

ومن ناحية أخرى: فإن فاعل الشر قد يقدم على فعله، وهو «يرجو العفو بحسنات أو توبة، أو بعفو من الله، أو يغفل عن هذا كله، ولا يستحضر تحريماً، ولا وعيداً، فيبقى غافلاً[6]» ومن ثم فإن النفس الإنسانية إذ تفعل هذا الشر أو

(١) الحسنة والسيئة ص ٦٠.
(٢) نفسه ص ٦٠.
(٣) فتاوى الرياض مج / ١٤ ص ٢٣ انظر ص ٢٢.
(٤) المصدر السابق ص ٢٣.
(٥) نفسه ص / ٢٣ وانظر ص ٢٤ ــ ٢٧.
(٦) الحسنة والسيئة ص ٦٠، قارن د. محمد عبد الله دراز: نظرات في الإسلام.

ذاك، فإنما تفعله بدون حكمة معينة تدفع إليه. وهذا يدل على أن عنصر الخير غير متوفر أصلاً في مثل هذه الحالة[1].

ومعنى ذلك: أن تلك الدوافع التي أشرنا إليها، تجعل دواعي الشر، وسيلة ممهدة، الأمر الذي يكون له تأثيره على صمود الإرادة، وضبط العقل. ومن ثم يجد الشيطان طريقة إلى قلب الإنسان وعقله، فقد يعكس أمامه حقائق الأشياء، والقيم، ويزين له القبيح؛ فيبدو كل هذا بين يدى الإنسان صواباً، ومنطقاً، وحاجات ضرورية، وما شاكل ذلك. وفي غضون مثل هذه المواقف، يفقد الإنسان قدرته على التدبر في عواقب هذا العمل أو ذاك ـــ حتى وإن كانت معروفة سلفا؛ ذلك أن طبيعة النفس ـــ كما فطرها الله ـــ تجعلها تحجم عن الإقدام عما تعلم أن فيه ضرراً مؤكداً أو راجحاً. كما تقدم على ما تعلم أن فيه خيراً مؤكداً، أو راجحاً. يقول ابن تيمية:

«والهوى وحده لا يستقل بفعل السيئات إلا مع الجهل. وإلا فصاحب الهوى إذا علم قطعا أن ذلك يضره ضرراً راجحاً، انصرفت نفسه عنه بالطبع. فإن الله تعالى جعل في النفس حباً لما ينفعها، وبغضاً لما يضرها. فلا تفعل ما تجزم بأنه يضرها ضرراً ـــ راجحاً بل متى فعلته كان لضعف العقل. ولهذا يوصف هذا بأنه عاقل، وذونهى وذو حجى»[2].

والقرآن يقرر الحقائق السالفة، حيث يذكر أن الشيطان إنساً كان أم جنا يزين للإنسان الشرور، حتى إنها لتبدو لدى هؤلاء الذين استسلموا للأبلسة خيراً، وهداية (طه: ١٢٠ ـــ ١٢١) (الأنعام: ١٨، ١٣٧،)، (الزخرف: ٣٦)، (فاطر: ٦) ولذلك فإن السلف يسمون حال فاعل الشر بالحال الجاهلية. قال قتادة: «أجمع أصحاب رسول الله (ﷺ) على أن كل من عصى ربه فهو في جهالة، عمداً كان أو لم يكن. وكل من عصى الله فهو جاهل، وكذلك قال التابعون، ومن بعدهم[3]». ومن أقوال مجاهد في هذه الحال: «من عمل ذنباً ـــ من شيخ أو شاب ـــ فهو بجهالة.» وقال: «من عصى ربه فهو جاهل» وقال: «من عمل سوءا

(١) نفسه ص ٥١.
(٢) الحسنة والسيئة ص ٦١.
(٣) نفسه ص ٦٢.

خطأ، أو إثماً عمداً فهو جاهل حتى ينزع منه»[1]. ونلاحظ أن هذه الأقوال كلها تربط بين فعل الشر عمداً، وبين حالة الجهل الأمر الذي يدل على أنهم يقصدون بذلك فساد الإرادة، وسوء القصد، وخبث النية، وهذا لا يكون إلا مع إرادة حرة تماماً.

الخير لدى ابن تيمية :

وتبدو فكرة الحرية، والإرادة الحرة لديه، أوضح ما تكون إذا ما تناولنا تصوره لفكرة الخير، «من حيث ارتباطها بفكرة الشر لديه. ويمكن حصر الأفكار التي سنتناولها في هذا الصدد من خلال الجوانب الآتية :

١ ـــ ارتباط فكرة الخير بالطبيعة الفطرية ٢ ـــ عوامل التبصير والتعريف

٣ ـــ عناصر القصد والإرادة ٤ ـــ الجزاء الخلقي لكل من الخير والشر

وفي بيان هذه الجوانب، فقد أشرنا فيما مضى، إلى أنه يرى أن فهمنا للفطرة، يدلنا على أن كل إنسان لديه ما يقتضى معرفته بالحق، ومحبته له، وأنه بهذه المعرفة يمكنه أن يحقق السعادة في حياته الدنيا، والآخرة. «لكن قد يُعْرض الإنسان ـــ بجاهليته وغفلته ـــ عن طلب علم ما ينفعه.. فلا يضاف إلى الله؛ لا عدم علمه بالحق، ولا عدم إرادته للخير»[2].

ومن ناحية أخرى: فإن الطبيعة الإنسانية لها خصائص ـــ كما أشرنا ـــ منها: الحياة، والحركة الإرادية، وقابلية التحول أو التغير، وضرورة العمل، ولكن لكى تتجه هذه الخصائص مع الفطرة إلى الخير، فلا بد من المعرفة الدينية التي تدفع الإنسان نحو الكمال الخلقي، وذلك لا يكون إلا بفعل الخير[3].

ومما يجعل لتلك الفكرة ـــ أيضاً ـــ أصالتها لدى النفس الإنسانية، ما أمد الله به الناس ـــ كما أشرنا أيضاً ـــ من أسباب الهداية العامة والخاصة. كما أرسل للناس رسلاً يوجهونهم، ويرشدونهم، ويبصرونهم بطرق الخير، ومجالاتها، ونتائجها. هذا. ـــ بالاضافة إلى الكتب التي أنزلها الله لتكمل دور الأنبياء.

(١) نفسه ص ٦٢، ٦٣.
(٢) الحسنة والسيئة، ص ٦٧.
(٣) المصدر السابق ص ٦٥، وانظر مجموعة الرسائل ص / ٩ ـــ ١١، فتاوى الرياض مج / ١ ص ٥٥، مج / ٣، ص ١١٤ ـــ ١١٦.

ثم تأتي بعد ذلك عناصر القصد، والإرادة التي يكون لها تأثيرها في اختيار ما تسعد به النفس الإنسانية، أو تشقى. وفي هذا المجال يفرق تفرقة حاسمة بين الحياة الإنسانية وفقاً للميول الطبيعية، وبين هذه الحياة وفقاً لمبادىء المعرفة الإلهية، فيرى أن الحياة الأولى شقية تعسة، لا تسلم فيها النفس من أن تقع فريسة لنزواتها وتقلباتها التي تؤثر على أنماط سلوكها الإرادي. أما الحياة الكاملة، فهي الحياة في ضوء المعرفة الإلهية، وما تسفر عنه من إيمان، وخشية. فهناك — إذن — نمطان من الحياة؛ الأول، يتمثل في الحياة وفق الطبيعة. والثاني، يتمثل في الحياة الدينية، وهي الحياة الكاملة يقول:

«فإنها — النفس — حية حياة طبيعية، لكن سعادتها ونجاتها إنما تتحقق، بأن تحيا الحياة النافعة الكاملة. وكان ما لها من الحياة الطبيعية موجباً لعذابها. فلا هي حية متنعمة بالحياة، ولا هي ميتة مستريحة من العذاب»[1].

ومن ثم فليست هذه هي الحياة النافعة التي خلق الإنسان لها. وإنما تشبه حياة البهائم. ذلك أن هدف الحياة الإنسانية هو تحقيق اللذة،والنفع «والحى لابد له من لذة وألم. فإذا لم تحصل له اللذة، لم يحصل له مقصود الحياة، فإن الألم ليس مقصوداً»[2]. ولا أدل على ذلك من أن الإنسان الذي يعاني كثيراً من الأمراض لا يشعر بلذة الحياة «فهذا يبقى طول حياته يختار الموت ولا يحصل له»[3].

والمعنى الخلقى الذي تنطوى عليه هذه الحياة، يدل على أن النفس — هنا — قد — اتجهت إرادتها إلى غير الله، وارتبطت به في أنماط سلوكها؛ «فهذا الشر قد تركب من كونها لم تعرف الله، ولم تعبده... ومن كونها بطبعها لابد لها من مراد معبود فعبدت غيره. وهذا هو الشر الذي تعذب عليه. وهذا من مقتضى طبعها، مع عدم هداها»[4].

ومعنى هذا: أن المعرفة لها دورها في اعتبار القصد، والإرادة في مجال الخير

(١) الحسنة والسيئة ص ٦٧.
(٢) نفسه ص ٦٧.
(٣) نفسه ص ٦٧.
(٤) نفسه ص ٦٨.

والشر. وفي هذا ينبغي أن نفرق بين المعرفة الحقيقية من الوجهة الخلقية، وبين غيرها؛ «فإذا كان العلم يوجب الخشية الحاملة على فعل الحسنات، وترك السيئات. وكل عاص فهو جاهل، ليس بتام العلم ـــ يبين ماذكرنا من أن أصل السيئات الجهل، وعدم العلم.. فإذا لم يكن عالماً بالله لا يدعوه إلى الحسنات، وترك السيئات»[1]. وهو بهذا الربط بين المعرفة، وموضوعها من جهة، وبين ضرورة تحولها إلى سلوك، وهو النتيجة المرتبطة بالمعرفة من جهة ثانية، نراه يختلف عن فلاسفة اليونان وأشباههم الذين يحصرون الفضيلة في العلم، والرذيلة في الجهل بصرف النظر عما تسفر عنه هذه أو تلك من نتائج. والفرق بين ابن تيمية، وبين هؤلاء الفلاسفة، هو الفرق بين النظرة الواقعية، الموضوعية وبين النظرة الخيالية المغرقة في التجريد.

وفي إطار المعرفة كذلك يتحدد مفهوم الخير، والسلوك الملتزم تجاهه. وعلى هذا: فالخير يكون فعلاً، وتركا «وذلك أن الحسنات إما فعل مأمور به، أو ترك منهي عنه»[2]. ويلح ابن تيمية على أن يكون كل من الفعل والترك معتمداً على عناصر؛ المعرفة بخيرية الفعل وشريته، وضرورة توفر الإرادة والقصد، وأن يكون السلوك قد تم بناء على رغبة حرة لا أثر فيها للجبر أو الاضطرار، سواء أكان السلوك فعلاً، أو تركاً. ثم يشير أيضاً إلى ضرورة خيرية البواعث والغايات، هذا بالإضافة إلى التذوق الوجداني، والإدراك الشعوري الباطني لموضوع السلوك. يقول ابن تيمية: «فترك الإنسان لما نهى عنه ومعرفته بأنه ذنب، قبيح، وبأنه سبب للعذاب. وبغضه وكراهته له، ومنع نفسه منه إذا هويته، واشتهته، وطلبته ـــ كل هذه أمور وجودية»[3]. وينطبق هذا التصور كذلك على فعل الحسنات بناء على معرفتها، ومعرفة آثارها. وغير ذلك من الجوانب التي أشرنا إليها. ولذلك فإن الجزاء الخلقي لا يتصور دون هذه العناصر. «ولهذا يثاب على فعل الحسنات إذا فعلها محبا لها بنية، وقصد فعلها ابتغاء وجه ربه، وطاعة لله ولرسوله. ويُثاب على ترك السيئات إذا تركها بالكراهة لها، والامتناع منها»[4].

---

(١) نفسه ص ٦٥، وانظر ص ٦٢ ـــ ٦٣.
(٢) الحسنة والسيئة ص ٥٣.
(٣) نفسه ص ٥٣.
(٤) نفسه ص ٥٣.

وكذلك فإن امتناع الإنسان عن الشر دون أن يعرف أن ما امتنع عنه شر، ودن أن يكون عن نفور حقيقي، وقصد إرادي، بل لا يفعله لكونه لم يخطر بباله، «فهذا لا يثاب على عدم ما يفعله من السيئات. ولكن لا يعاقب أيضاً على فعلها. فكأنه لم يفعلها»[1]. ومعنى هذا أنه لا يكون ثمة ثواب، ولا عقاب.

ويشهد لهذه الأفكار ــ الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية؛ فآيات القرآن تشير ــ في مجال الحسنة الفعلية ــ إلى ضرورة توفر العناصر التي أشرنا إليها. والأمر كذلك في مجال الترك. من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: (فأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى) (النازعات: ٤) وقوله تعالى: (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله.. الآية) (الممتحنة: ٤) وكذلك الآيات: (الأنعام: ٧٨ ــ ٧٩) (الشعراء: ٧٥)، (الزخرف: ٢٦ ــ ٢٧)، (العنكبوت: ٤٥).

ومن الأحاديث الكثيرة في هذا المجال[2]. ما رواه البراء بن عازب عن النبي (ﷺ): «أوثق عرى الإيمان، الحب في الله، والبغض في الله»[3].

وثمة جانب آخر تشير إليه الآيات القرآنية، وهذا فيما يتعلق بصدق الإرادة وصلابتها؛ حيث تستعصى على الغواية، ولا تلين قناتها للأبلسة، مهما تنوعت في وسائلها، المادية وغيرها. ومن ثم تطالعنا بعض هذه الآيات بما يلي:

١ ــ إن من يبتعد عن الهداية الدينية، فإنه سوف يكون مصاحباً لمغريات أو لبواعث الشرور، ويعتقد أنه على صواب (الزخرف: ٣٦).

٢ ــ ومن ناحية أخرى، فإن الشيطان ليس له سلطان على المؤمنين أوالمتوكلين على ربهم، وهم أصحاب الإرادات القوية، على العكس من ذوى النفوس الضعيفة. (النحل: ٩٨ ــ ١٠٠).

٣ ــ إن عباد الله ليس للشيطان عليهم من سلطان، أما سلطانه فعلى الغاوين الذين اتبعوه. (الحجر: ٤٢).

---

(١) نفسه ص ٥٥.

(٢) نفسه ص ٥٥.

(٣) نفسه، ص ٥٤.

٤ ــ إقرار الشيطان بأنه سوف يتفنن في نصب حبائل الغواية للناس، مع اعترافه بأنه لن يفلت منها إلا عباد الله. (الحجر: ٣٩ ــ ٤٠) ولذلك يقول ابن تيمية: «فلا يثاب من ترك المحظور إلا على ترك يقوم بنفسه. وتارك المأمور إنما يعاقب على ترك يقوم بنفسه.. ولذلك فهو يشتغل عما أمر به، بفعل ضده. كما يشغل عن عبادة الله وحده بعبادة غيره فيعاقب على ذلك»[1].

بعض الجوانب الإيجابية للشر :

عرفنا فيما مضى مسئولية الإنسان عن فعل الشر، وعرفنا كذلك فاعلية إرادته الحرة في فعل الخير، وتوقف الجزاء الخلقي على تحقيق طبيعة السلوك الخير، والشرير. بيد أن السؤال الذي يبدو ضرورياً هنا، يتعلق بما في الشر من بعض الجوانب الايجابية، طالما أننا قد قررنا أن الإنسان في طبيعته بعض خصائص الضعف، والعجز كما أشرناه.

وعلى هذا يقرر ابن تيمية، أن الذنوب، وإن كانت من النفس الإنسانية، إلا أن لها جوانب إيجابية، وذلك فيما يحصل للغير من الاعتبار، والإفادة من أخطاء الآخرين. ومن ثم فإن النتائج التي تسفر عنها دراسة أخطأ الآخرين، قد تكون نعمة للإنسان « بما يحصل له بها من الاعتبار، والهدى، والإيمان»[2]. ومعنى هذا: أنه قد تكون هناك نتائج عميقة الأثر لما يرتكبه الإنسان من أنماط سلوكية غير خلقية وهذه النتائج تمثل ــ في حد ذاتها ــ اتجاهاً إيجابياً بناء.

وهذه الفكرة تتفق مع ما يذهب إليه من أن الشر، من لوازم الطبيعة الإنسانية ــ كما خلقها الله ــ وذلك لحكمة بالغة، ورحمة سابغة. بل ان هذا يتفق تماماً مع الغاية التي من أجلها خلق الإنسان. ومن ثم يرى أنه لو كان ثمة خلق لا يخطىء أبداً. ولا يصدر منه شر أبداً ــ يرى أن هذا يكون غير الإنسان «وكانت الحكمة التي خلقها بخلق الإنسان لا تحصل[3]. ومن ثم كان سؤال الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها، ويسفك الدماء)؟ (البقرة: ٣٠) ولكن هذه الحكمة كانت غير معلومة للملائكة، فضلاً عن أفراد الناس[4].

---

(١) الحسنة والسيئة ص ٥٥ ــ ٥٦.

(٢) نفسه، ص ٧٤.

(٣،٤) نفسه، ص ٧٩ وانظر ص ٨٠، وانظر ص ٨٢.

ولذلك يقول: إن المؤمن، قد يحصل له بسبب الذنب «من الحسنات ما لم يكن يحصل بدون ذلك»[1]. وعلى هذا فإن قوله تعالى: «وما أصابك من سيئة فمن نفسك»، يدلنا على أن الشر من النفس الإنسانية، كما يدلنا إلى أن الإنسان ينبغي ألا يطمئن إلى نفسه، ولا يعنى نفسه بملام الناس، وتوجيه الذم إليهم، «ولكن يرجع إلى الذنوب فيتوب منها، ويستعيذ بالله من الشيطان، من شر نفسه، وسيئات عمله، ويسأل الله أن يعينه على طاعته»[2]. وابن تيمية ينبه هنا إلى ضرورة أن يهتم الإنسان بما يصدر عنه من ذنوب فطالما كان هو المسئول عن فعل الشر، ففي إمكانه أن يتخلص منه بقدر طاقته. وقد يكون هذا بالنسبة له درساً بليغ الأثر، فيستغفر ويتوب، ويزول عنه سبب الشر «فيكون العبد مستغفراً فلا يزال الخير يتضاعف له، والشر يندفع عنه»[3]، ولا ينفع الإنسان في مثل هذا الموقف أن يستسلم للشر، ويحتج بالقدر وتلك حجة سوف تزيده «عذاباً وشقاء»[4].

ونصل الآن إلى الطريقة التي يتمكن بها الإنسان من التخلص من الشر، وتغيير موقفه منه. وفي هذا الصدد سوف نتناول فكرة «التوبة والاستغفار» التي أولاها ابن تيمية عناية كبيرة[5]؛ حيث إنها تمثل الاتجاه الإيجابي دائماً بالنسبة للسلوك الإنساني. ومن ثم فهي أفضل الكمالات، وهي واجبة على جميع الخلق[6]. بيد أنها تتنوع بحسب حال الإنسان طبقاً لما يقال من أن «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[7]. وقد أخبر القرآن عن توبة عامة الأنبياء، واستغفارهم مثل آدم، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم (الأعراف: ٢٣، ١٥٥)، (هود ٤٧)، (إبراهيم: ٤١).

والتوبة تعد بمثابة انتقال من موقف إلى موقف. ومن ثم فقد يكون حال التائب

---

(١) نفسه ص ٨٢.
(٢) القدر، ص ٢١٥.
(٣) الحسنة والسيئة ص ٤٢، وانظر: القدر ص ١٦٣.
(٤) نفسه ص ٤٣.
(٥) راجع هذه الفكرة في مؤلفات ابن تيمية. على سبيل المثال: فتاوى الرياض، مج / ١: ١٤٥، ١٤٨، مج ٢: ٣٥٨، مج / ٤: ٣٢٥ — ٣٢٧، مج ١١: ١٨٤ — ٦٦٣ — ٧٠٠، مج ١٥: ٥١ — ٥٧، ٤٠٤، ٤٠٩، مج ١٦ ص: ١٨، ٣٣، ٥٧، ٥٨.
(٦) فتاوى الرياض: مج ١٥، ص ٥١.
(٧) نفسه ص ٥١.

بعد التوبة أفضل بكثير مما كان قبلها «كما قال بعض السلف: كان داود بعد التوبة أحسن منه حالاً قبل الخطيئة»[1]. وعلى هذا فإن خيار الناس ــ بعد الأنبياء ــ هم السابقون الأولون من المهاجرين، والأنصار الذين تابوا عما كانوا فيه من الكفر والضلال. ولما تابوا «من ذلك، وعملوا الصالحات كانوا أعظم إيماناً، وأقوى عبادة، وطاعة ممن جاء بعدهم»[2]. بل إن قادة الأحزاب الذين تسببوا في قتل كثير من الناس على الكفر، قد أسلموا، وكانوا من أحسن الناس إسلاماً، وقد غفر الله لهم مثل: أبو سفيان بن حرب، والحارث بن هشام، وسهيل بن عمرو، وصفوان بن أمية، وعكرمة بن أبي جهل.. وغيرهم[3].

ولكن التوبة تكون في أفضل حالاتها إذا كانت توبة نصوحاً، بمعنى: ألا يعود بعدها إلى فعل الشر. وهذا يعتمد على حسن النية وإخلاص القصد. ولذلك توصف بأنها خالية من الغش. ويكون لها تأثيرها على سلوك الإنسان. حيث إنه لا يعود إلى الشر إلا «لبقايا من نفسه فمن خرج من قلبه الشبهة،والشهوة لم يعد إلى الذنب»[4]. ولذلك فإن الاستغفار الأفضل: هو الذي يكون بالقلب، واللسان معا[5]. ومن ثم كانت «التوبة من أعظم الحسنات. والحسنات كلها مشروط فيها الإخلاص لله، وموافقة أمره باتباع رسوله. والاستغفار من أكبر الحسنات»[6].

والاستغفار من أهم الضرورات بالنسبة للسلوك الإنساني، في الأقوال، والأفعال والأحوال، وذلك لما فيه من المصلحة، والخير، ودفع الضرر، فضلا عن آثاره النفسية التي تظهر في «القوة في الأعمال القلبية، والبدنية اليقينية الإيمانية»[7]. ولذلك فهو يخرج الإنسان من فعل الشر إلى فعل الخير، ومن العمل الناقص إلى العمل التام، وبالتالي فهو يرفع من قدر الإنسان، ويعلي مكانته[8].

---

(١) فتاوى الرياض. مج ١٥ ص ٥٤.
(٢) نفسه، ص ٥٤.
(٣) فتاوى الرياض: مج ١٦ ص ٢٤.
(٤) نفسه ص ٥٧ ــ ٥٨.
(٥) فتاوى الرياض مج / ١١ ص ٦٩٦ ــ ٧٠٠.
(٦) المصدر السابق ص ٦٩٨.
(٧) المصدر السابق ص ٦٩٦.
(٨) نفسه، مج / ١١، ص ٦٩٦.

وأما المجالات التي تشملها التوبة فيدل عليها قوله تعالى: «قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا» (الزمر: ٥٣) فهذه الآية تدل على أن التوبة تشمل جميع الشرور التي ارتكبها أو فعلها الإنسان، حتى الكبائر منها إلا ما كان متعلقا بحقوق الناس، وعلى هذا يقرر مايلي :

أولاً: إن هذه الآية لا تتعارض مع قوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (النساء: ٤٨) ذلك أن الآية الأولى: فيها تعميم وإطلاق شمول المغفرة لجميع الذنوب، دون تحديد، أو تقييد. أما الثانية: فإنها تخصص ذلك بما دون الشرك. على أن الشرك وغيره من الكبائر إذا تاب منه العبد فإن الله يقبل توبته. «فإن الله يغفر للعبد أي ذنب تاب منه. فمن تاب من الشرك غفر الله له. ومن تاب من الكبائر غفر الله له»[(١)]. فأما عدم المغفرة الوارد في الآية الثانية فذلك قاصر على من مات كافراً ورفض الإيمان. فهي إذن «مقيدة خاصة. لأنها في حق غير التائبين، لا يغفر لهم الشرك وما دون الشرك معلق بمشيئة الله»[(٢)].

ثانياً: يشير إلى أن الحديث المتعلق بعدم قبول توبة الداعي إلى الفتنة، والذي فيه «أنه قيل لذلك الداعية فكيف بمن أضللت ؟!» يشير إلى أنه إسرائيلى موضوع[(٣)]. وإلا فقد أشرنا إلى أنه يرى أنه «ليس في الوجود ذنب لا يغفره الرب تعالى[(٤)]. وأما الذين اتبعوه «فسواء تاب أو لم يتب حالهم واحد» بمعنى: أنهم مؤاخذون بشرورهم، حيث قبلوا دعوته إلى الضلالة واتبعوها.

ثالثاً: يرى أيضاً أن المرتد، وقاتل النفس تقبل توبتهما كذلك. وأما آيات الوعيد الواردة في هذا الصدد فإنها مقيدة أو مشروطة بعدم التوبة كذلك. وهكذا «فكل وعيد في القرآن فهو مشروط بعدم التوبة. فبأى وجه يكون وعيد القاتل لاحقاً به وإن تاب؟»[(٥)] أما مالا يقبل فيه التوبة، فهو حق الناس حتى الدَّين.

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٥.
(٢) فتاوى الرياض مج ٢ ص ٣٥٨ وانظر مج ٤ ص ٣٢٥، مج ١ ص ٤٥ ـــ ١٤٨.
(٣) مج ١٦ ـــ فتاوى الرياض ص ٢٣.
(٤) المصدر السابق ص ٢٣.
(٥) نفسه ص ٢٥.

ويؤيد ذلك ما جاء في الصحيحين أن النبي (ﷺ) قال: «الشهيد يغفر له كل شيء الا الدَّين»[1].

وأما المرتدون، بل الذين تركررت ردتهم فإن المغفرة تشملهم كذلك. ومن ثم فالنصوص التي وردت بشأن عدم مغفرة الله لهم، تفسرها، أو تقيدها نصوص أخرى تفيد: أن هذا في حال عدم التوبة، أو بمن مات كافراً، أو بمن تاب ساعة الموت[2].

رابعاً: ويرى ــ أيضاً ــ أن ارتكاب بعض الكبائر لا يمنع غفران الذنوب الأخرى مع التوبة منها. ويدلل لهذا الفكرة بما يلي:

١ ــ إن الربط بين تكفير الذنوب، وبين تجنب الكبائر مقيد بالفرائض فقط كالصلوات وغيرها. والقرآن يقرر هذا إذ يجعل أداء الفرائض، مع تجنب الكبائر، مقتضياً لتكفير الذنوب (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) (النساء: ٣١) ومعنى هذا: أن ما زاد من أعمال الفرائض، كالتطوعات ــ مثلاً ــ «فلابد أن يكون لها ثواب آخر[3]، طبقاً لقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) (الزلزلة: ٧ ــ ٨).

٢ ــ إن كثيراً من الأحاديث تصرح بأن المغفرة قد تكون مع الكبائر، كما في قوله (ﷺ): «غفر له وإن كان فر من الزحف.» وقوله: «وإن زنا وإن سرق»[4].

٣ ــ ومما يؤيد ذلك ما اختص الله به أهل بدر، حيث أخبر على لسان النبي (ﷺ): «اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم». وفكرة الخصوصية لا معنى لها هنا، إذا كان المراد منها غفران الصغائر، فهم في هذا يتساوون مغ غيرهم. ومن ناحية أخرى: فلا تحمل على الكفر، لأنه ــ كما ذكرنا ــ لا يغفر إلا بالتوبة[5].

---

(١) نفسه ص ٢٦.

(٢) فتاوى الرياض مج ١٦، ص ٢٨ ــ ٢٩، انظر مج ١١، ص ٦٦٣ ــ ٧٠٢.

(٣) فتاوى الرياض. مج ٧ ص ٤٩٠.

(٤) المصدر السابق ص ٤٩٠.

(٥) فتاى الرياض مج ٧ ص ٤٩٠.

٤ ـ ويضاف إلى ذلك أن الموقف الوحيد الذي جعله الله محبطا لجميع االأعمال، فلا يكون لها وزن، أو ثواب، هو الكفر. كما أن العمل الوحيد الذي يزيل جميع السيئات هو التوبة. وعلى هذا فالكبائر لا تحبط جميع الحسنات. يدل على ذلك قوله تعالى: (ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) (البقرة: ٢١٧)، وكذلك (المائدة: ٥)، (الأنعام: ٨٨)، (الزمر: ٦٥) وواضح هنا: أن حبوط الأعمال مرتبط «بالموت على الكفر». ومرتكب الكبيرة ليس بكافر. هذا بالإضافة إلى أن القرآن حين يشير إلى (سائر الذنوب غير الكفر لم يعلق بها حبوط جميع الأعمال[1]. ومع هذا، فيجب تحذير مرتكب الكبيرة، بأن هذا السلوك قد يقوده إلى الكفر. كما قال بعض السلف: «المعاصي بريد الكفر». وكما يشير إلى ذلك القرآن أيضاً، حين يحذر من أن مخالفة أمر الله سوف توقع في الفتنة، وتسبب الشقاء الأليم (النور: ٦٣)[2].

٥ ـ وهناك كثير من الأحاديث التي تجعل التطوع مكملا للفريضة، عندما يكون أداؤها فيه بعض أوجه النقص. وحينئذ يكون ثواب التطوع جابراً لما نقص من الفريضة. وليس معنى هذا أن النافلة مثلا تغنى عن الفريضة. «فليس إذا فعل نافلة، وضيع فريضة تقوم النافلة مقام الفريضة مطلقاً، بل قد تكون عقوبته على ترك الفريضة ـ أعظم من ثواب النافلة»[3]. فإذا لم يؤد الإنسان الفرائض على الوجه المشروع، ولم يحقق هدف النوافل. فلا يظلمه الله؛ وذلك كمن عليه ديون، ويريد أن يتطوع لدائنيه بأشياء، فإن أدى حقوقهم، وتطوع كان عادلاً محسناً. وإن وفاهم دون أن يتطوع كان عادلاً. «وإن أعطاهم ما يقوم مقام دينهم وجعل ذلك تطوعاً، كان غالطا في جعله. بل يكون من الواجب الذي يستحقونه»[4].

وفي هذا الصدد: ناقش كلا من المعتزلة، والخوارج في قولهم. بخلود مرتكب الكبيرة في النار، وأنه لا تغفر له. مستدلين بقوله تعالى: (إنما يتقبل الله من

---

(١) نفسه ص ٤٩٤.
(٢) فتاوى الرياض مج / ٧ ص ٤٩٤.
(٣) نفسه ص ٤٩١.
(٤) نفسه ص ٤٩٣.

المتقين) (المائدة : ٢٧). ويربط بين هذا التصور، وبين رأى المعتزلة فيما يتعلق بفكرتي: «العدل»، و«التوحيد». وقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى أن فكرة التوحيد بالمفهوم المعتزلى، تؤدى إلى التعطيل.

أما فيما يتعلق بفكرة العدل. فيمكن — في هذا الصدد — التنبيه إلى ما يلي:
أولا: إن الحكم على من ارتكب كبيرة بالخلود في النار، لا يتفق مع تبنيهم لفكرة العدل؛ حيث إنه يعنى إبطال أثر الإيمان الذي كان منه، وإبطال أثر بقية أعماله الصالحات في مقابل تلك الكبيرة.

ثانياً: إن مفهوم فكرة العدل لديهم لا تتفق مع ما جاء في القرآن كما وصف الله نفسه، من أنه سبحانه لا يظلم مثقال ذرة. وأنه من يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره. وعلى هذا: فأي عمل يعمله الإنسان، صغيراً كان أم كبيراً، لابد أن يجازى عليه. وفي هذا تحقيق للعدل، ونفي للظلم[١].

ثالثا: إن الحكم على إنسان بالخلود في النار لأنه ارتكب كبيرة، فيه ظلم، ويجب من وجهة النظر الدينية، والخلقية، تنزيه الله عنه. حيث إن ذلك الحكم بالخلود في العذاب لا يقوم على أساس مراعاة خصائص الطبيعة الإنسانية، التي أشرنا إليها مراراً، والتي قلنا إنها ضعيفة عاجزة، ومن ثم فمن لوازمها الشر. وهذا يعنى: أن ذلك الحكم يكون بعيداً عن الموضوعية، ووضع للشيىء في غير موضعه، فضلا عن أنه يحمل الإنسان مالا طاقة له به. وهذا هو الظلم الذي نزه الله نفسه عنه[٢].

رابعاً: إن الاستدلال بالآية، بالطريقة التي أشار إليها المعتزلة، لا يتفق مع ما تهدف إليه، فهم يذهبون إلى أن معناها: «إن الله لا يقبل العمل إلا ممن اتقى الذنوب[٣] كلها». أما المعنى المقبول فهو: «أن المراد من اتقى الله في ذلك العمل»[٤]. وهذا التصور لديه يقوم على أسس عقلية، ونفسيه. وعلى الحقائق

(١) نفسه ص ٤٩٣.
(٢) نفسه، مج / ٧ ص ٤٩٣.
(٣) نفسه ص ٤٩٦.
(٤) نفسه ص ٤٩٥.

المسلم بها في العقيدة والشريعة. ثم على أساس الوقائع التاريخية في عهد النبي (ﷺ).

فمن وجهة النظر العقلية، يبدو واضحاً أن الكافر والفاسق حين يريد أن يتوب، ليس متقيا. وعلى هذا، فإذا كان قبول العمل مشروطاً بكون الفاعل حين فعله لا ذنب له، «امتنع منه قبول التوبة»[1]. وهذا يخالف صريح القرآن، والأحاديث الصحيحة.

وفيما يتعلق بالجوانب النفسية والباطنية، فاشتراط التقوى في العمل يتفق مع الجو النفسي والوجداني للتائب. «فإن التائب حين يتوب يأتي بالتوبة الواجبة، وهو حين شروعه في التوبة منتقل من الشر إلى الخير، لم يخلص من الذنب، بل هو متراجع في حال تخلصه منه»[2].

أما ما يتعلق بالحقائق المسلم بها شرعا، فيشير ابن تيمية إلى أن من يقوم بأعمال البر والخير، مع إصراره على كبيرة من الكبائر، فعند توبته تسقط سيئاته، وتقبل حسناته على أعمال البر، مع أنه حين أتى بها كان فاسقاً[3].

ويشير أيضاً إلى أن الكافر والذمى، إذا أسلما وكان عليهما حقوق للناس من قتل أو غصْب أو غير ذلك. فإن الإسلام يُقبل منهما، أما حقوق الناس فلا يمكن التجاوز عنها، فلو كان اجتناب الكبيرة مشروطا في قبول العمل، لما صح إسلام أي منهما «حتى يتوب من الفواحش، والمظالم، بل يكون — مع إسلامه — مخلداً»[4].

والشواهد التاريخية تدل على أن الناس كانوا مسلمين على عهد النبي (ﷺ) وكانت «لهم ذنوب معروفة، وعليهم تبعات، فيقبل إسلامهم، ويتوبون إلى الله سبحانه من التبعات»[5]، كما قال النبي (ﷺ) للمغيرة بن شعبة، وكان قبل إسلامه، قد غدر بأناس، وأخذ أموالهم، قال له: (أما الإسلام فأقبله، وأما المال فلست منه في شيء)[6].

---

(١) نفسه ص ٤٩٦.

(٢) نفسه ص ٤٩٦ — ٤٩٧.

(٣) نفسه ص ٤٩٧.

(٤) فتاوى الرياض مج / ٧ ص ٤٩٧.

(٥،٦) نفسه ص ٤٩٧.

وعلى أساس ما تقدم يرفض ابن تيمية، منطق أولئك الذين يؤيسون الناس من رحمة الله، ومغفرته إذا ما أصابوا شراً، وأولئك الذين يقنطون من رحمة الله، ويظنون ــ هم أنفسهم أن الله لن يغفر لهم. ثم أولئك الذين يئسوا من إصلاح أنفسهم لتكرر وقوع الشر منهم. وفي هذا الصدد يقرر ما يلي:

١ ــ إن الله عليم حكيم رحيم بالناس. أمرهم بما يصلحهم، ونهاهم عما فيه الفساد. فإذا وقعوا في الشر، وغير ذلك من «أسباب الهلاك لم يؤيسهم من رحمته. بل جعل لهم أسباباً يتوصلون بها إلى رفع الضرر عنهم»[١].

٢ ــ إن الاخلال ببعض المطالب الدينية الشرعية، لا يعنى رفض العمل كلية، أو إغلاق الطريق أمام سبل الإصلاح، وبث روح التشاؤم في النفوس. وإنما تكون التوبة والاستغفار بمثابة أمل للنفوس في إمكانية أن يرفع العقاب، والجزاء. كما يرفع ضرر السموم القاتلة «بأسباب من الأدوية»[٢].

٣ ــ أما هؤلاء الذين يؤيسون الناس من رحمة الله، فيقولون: إن من يعمل شيئاً من الشرور، لا يفلح أبداً، ولا تقبل توبته، بل لا يعود صالحاً «مع كونه مسلما مقراً بتحريم ما فعل[٣]».

بل تمتد لديهم دائرة التشاؤم، لتشمل من استكره على فعل شيء من الفواحش مثلا ــ أما هؤلاء فإن ابن تيمية يحتد عليهم في هذا الموقف، ويتهمهم بأنهم «قد لا يعلمون صورة التوبة»[٤] ويقول: إن «القنوط من رحمة الله، بمنزلة الأمن من مكر الله. وحالهم مقابل لحال مستحلى الفواحش، فإن هذا أمن مكر الله بأهلها. وذاك قنط أهلها من رحمة الله[٥]. أما الفقيه الحقيقي، فهو الذي لا يقنط الناس ويؤيسهم من رحمة الله، ولا يجرئهم ــ أيضاً ــ على معاصيه[٦].

وهو في رفضه لمنطق هذا الفريق، يذكر أن طبيعة رسالة محمد (ﷺ) تقوم

---

(١) نفسه ص ٤٩٢.

(٢) نفسه ص ٤٩٢.

(٣) فتاوى الرياض مج ١٥ ص ٤٠٥ وانظر، ص ٤٠٤.

(٤) نفسه ص ٤٠٥.

(٥،٦) نفسه، ص ٤٠٥.

على أساس الرحمة. ولذلك جاء في الصحيحين: أنه «نبي التوبة، ونبي الرحمة»[1] والإسلام في هذا الاتجاه التفاؤلي، المتسم بالنزعة الإنسانية، يختلف عما سبقه من الأديان في موقفها من مرتكبي الكبائر. كقوم موسى مثلا. (البقرة: ٥٤). فكانت توبتهم بسبب اتخاذهم العجل إلاها، هو قتل بعضهم بعضاً، طعنا بالخناجر، حتى دعا موسى وهارون ربهما أن يرفع عن بني اسرائيل ما هم فيه فاستجاب لهما[2].

ومن ناحية أخرى: فثمة العديد من الأحاديث الصحيحة، التي تعلن في جلاء عن أن الله سبحانه يقبل التوبة من المسيء، دون تقيد بزمان ولا مكان، حتى ولو بلغت شرور الإنسان «عنان السماء»، أو وصل حجمها إلى «قراب الأرض». فالله سبحانه يغفر هذه الشرور ولا يبالي ..[3] ومن ثم فهو يشير إلى الموقف التالي:

قال بعضهم لشيخه: إني أذنب. قال: تب. قال: ثم أعود. قال: تب قال: ثم أعود. قال: تب. قال: إلى متى؟ قال: إلى أن تحزن الشيطان»[4].

وعلى هذا: فلا يجوز من وجهة النظر الدينية، أو الخلقية أن يقنط الإنسان من رحمة الله، إذا ما كثرت شروره، ولا يجوز له كذلك، أن يعتقد أن صلاح نفسه أمر ميئوس منه. ذلك أن التوبة ممكنة في جميع الظروف، والأحوال، مهما عظمت الذنوب ــ كما ذكرنا ــ والشرط الوحيد في هذا كله هو ألا تكون تلك التوبة ساعة الموت كما قلنا. وهذا بدوره كفيل بأن يضع الحرية الإنسانية في محك اعتبار بالغ الدقة. كما يفتح الباب على مصراعيه أمام فاعلية الإرادة الحرة، لكي تعلن عن صلابتها في غضون، أو عنفوان الشر الجامح. إذ يكون في مقدورها أن تغير كل شيء إلى صالحها، وتنتصر على ما هي فيه من شرور.

على أنه لكي تكتمل العناصر المؤثرة في التوبة، فهو من ناحية يحذر من أولئك الذين يظهرون التوبة، في الوقت الذي فيه تثبت الدلائل أنهم يفعلون

---

(١) نفسه ص ٤٠٦.
(٢) تفسير الطبري جـ / ٢ تصحيح محمود، وأحمد شاكر. ص ٧٢ ــ ٨٠ وانظر فتاوى الرياض مج ١٥، ص ٤٠٦ ــ ٤٠٧.
(٣) المصدر السابق ص ٤٠٧ وانظر ٤٠٨ ــ ٤٠٩.
(٤) فتاوى الرياض مج ٧ ص ٤٩٢.

الشرور. فهذه التوبة ــ في نظره ــ لا يوثق بها، حتى لا يكون هذا ذريعة لكل من تقام عليه بَيِّنَة في الانحرافات السلكوكية ــ فيقول «قد تبت»[1]. ومن ناحية أخرى، فالتائب مطالب بأن يكثر من الحسنات[2]. بصدق قلبى، وإخلاص نفسى. الأمر الذي يدل على تبدل، أو تغير الموقف الإنساني لديه من الضد إلى الضد. ومن ثم كانت الحسنات تذهب السيئات، كما أشار القرآن الكريم (هود: ١١٤)، ومعه الأحاديث الصحيحة. وفي هذا المتُنَفَّس الخيّر تتطهر النفس من بواعث الشر، ودواعية[3].

وكما يكون لتكرار فعل الشر أخطاره المحققة، فكذلك يكون لتكرار فعل الخير آثاره الحميدة المحققة. ومن ثم يقرر أن الذنب أو سيئته العمل لا تقف عند حدود الفعل فقط، بل قد تكون المعصية الثانية عقوبة للأولى، «فتكون من سيئات الجزاء، مع أنها من سيئات العمل»[4]. وهكذا تتسلسل الشرور، وتتوالى، فتكون اللاحقة عقوبة للسابقة.

ويقرر أيضاً، أن الحسنة الثانية «قد تكون من ثواب الأولى». وقد أشار إلى هذا القرآن في مثل قوله تعالى: (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً) ــ (النساء: ٦٦ ــ ٦٨) وكذلك الآيات (العنكبوت: ٦٩)، (محمد: ٤ ــ ٦)، (المائدة: ١٦) ثم يقول تعالى: (ثم كان عاقبة الذين أساؤا السوآى) (الروم: ١٠).

وهكذا اتضح لنا من خلال هذا العرض، أن الفاعلية الإلهية حسب التصور الإسلامي ــ كما رأياه في فكر ابن تيمية من خلال استدلاله الوافر بآيات القرآن وبالأحاديث الصحيحة لا تكون على حساب الفاعلية الإنسانية، وإنما وجدنا تلك الفاعلية، آخذة بيد الإنسان وموجهة له، ومساندة لإرادة الخير لديه، وكافة لإرادة الشر عنده.

واتضح لنا كذلك: أن الحتمية الكونية في هذا الفكرة، تبتعد تماماً عن الخرافة

(١) فتاوى الرياض مج ١٦ ص ٣١.
(٢) نفس المصدر ص ٢٦.
(٣) فتاوى الرياض مج ٧ ص ٤٨٩.
(٤) الحسنة والسيئة ص ٢٥.

الفكرية التي وقع فيها كثير من الفلاسفة. وتبين لنا كذلك أن الأفلاك، والكواكب وماشاكل ذلك لا قيمة لأي منها في حياة الإنسان؛ من حيث تأثيرها في حياته، أو مصيره، وإنما بالأحرى علينا أن نثق في المنهج الكوني من حيث ابتناؤه على الأسباب والمسببات. دون أن يكون للصدفة أو للحظ أي نصيب في حياة الناس. ولكن علينا في مقابل ذلك، أن نؤمن بما في الكون من مخلوقات أخرى هي الملائكة، والجن. وتأثير هذه الكائنات، أو المخلوقات لا يصل إلى إرادتنا الحرة، أو فاعليتنا المختارة. إنها قد تكون شاهدات على ما نقوم به من أعمال، وقد يلقى الشيطان في قلبنا ببواعث الشر، ولكن تبقى ـــ فوق ذلك كله ـــ الكلمة الأخيرة هي للإرادة الحرة وفاعليتها. وفي هذا المجال وجدنا الإنسان حراً كامل الحرية في حدود إمكانياته، وطاقاته. دون أن يتحمل ما ليس في إمكانه، ولا أن يطلب منه ماتعجز عنه ملكاته، وقدراته.

وأما النظرة الإسلامية إلى الإنسان، فهي نظرة واقعية تماما. تعتمد على ملكاته النفسية، وقدراته المادية. في إطار موضوعي محايد. الأمر الذي أعطى لهذه النظرة القيمة العلمية الكبيرة. حيث وجدناها تأخذ في اعتبارها ـــ بصدد قضية الحرية ـــ طبيعة الجوانب النفسية، والوجدانية، وما يعتمل في داخلها من بواعث، ودوافع. كما تأخذ في اعتبارها القوة المادية لهذا الإنسان. ومن ثم فما كان في إمكانه فهو مطالب بأن لا يعجز عنه نفسياً أو مادياً، وألا يتساهل إزاء ما يتطلبه الموقف الخلقي حينئذ. وأما ما كان خارجاً عن قدراته ـــ مع أخذه بكل الضروريات المنهجية، والموضوعية والعلمية ـــ فليعلم أن القدرة الإلهية قد تدخلت حتما لصالحه ولو على المدى البعيد، إن لم يكن على المدى القريب. ومن ثم فالوساوس والهواجس، والآلام النفسية ـــ في مثل هذا الموقف ـــ لا تجدى بل على الإنسان أن يقول: «قدر الله وما شاء فعل» ويقوم ـــ في نشاط وهمة ـــ يستأنف العمل، ويواصل أداء واجباته. وبهذه الثقة الموضوعية في الفرد، يتضح أن المنهج الإسلامي أكثر أصالة من غيره، مهما قيل في هذا الصدد. وعلى هذا المنهج قامت في العالم الإسلامي القديم دعائم الحرية بكل أبعادها، ودلالاتها الإنسانية الملتزمة، غير الفوضوية[1].

(١) قارن على سبيل المثال ما يشير إليه (أندريه هوريو) من أن الثقة في الفرد، والإيمان بأهميته، كان إحدى الأيديولوجيات الأساسية التي تقوم عليها المؤسسات السياسية

واتضح لنا كذلك: أن فكرة (القضاء والقدر) في الإسلام ليست فكرة جبرية لا من قريب أو بعيد. وأن فكرة الجبرية في الصدر الأول الإسلامي لم تكن واردة. ومن ثم وجدنا السلف يرفضون فكرة الجبرية تماماً، ويحملون الإنسان مسئولية كاملة ــ في الإطار االذي أشرنا إليه ــ إزاء الخير، والشر. وفي مجال الخير وجدنا كل الأفكار الإسلامية تتضافر لمساندته والأخذ بيده. وفي الشر فالإنسان مسئول عنه مسئولية كاملة، وإذاً فعلى الإنسان أن يتخلص منه، وهذه مسئوليته. ولا يستسلم له مهما كانت الظروف[1].

وفي هذا الصدد، يحسن أن نشير إلى ما يقرره بعض الباحثين؛ من أن التوازن الديني والدنيوي في الإسلام يتضح من موقفه من حرية الإرادة، والجبرية. ويذكر أن القرآن فيه عناصر تقف مع كلا جانبي المشكلة. لكنه يقرر في صورة مستترة جبرية الإسلام إذ يقول: «إلا أن روحه ــ القرآن ــ تقول بوضوح، إن الله القادر قد دبر لكل إنسان حياته، وأن الإنسان لا يملك أن يغير مصيره»[2]. وردنا على هذا واضح من خلال ما عرضناه في هذا المبحث ونضيف هنا: أن كلمة «المصير» هذه غامضة، غير محددة الدلالة. ونحن نعلم من خلال التجارب أن أيًّا منا لا يمكنه أن يعرف مصيره بالضبط، حتى يمكنه تغييره، وقد عرفنا من خلال ما مر بنا أن الإنسان مطالب بأن يبذل أقصى ما في إمكانه، لكي يحقق الخير لنفسه ولمجتمعه. وأن يبذل أقصى ما في وسعه لكي يحول دون وقوع الشر مهما كانت طرق ممارسته. ونعتقد أن أمثال هذه العبارات المطاطة، لا يمكن أن تصور مشكلة ما، ولا أن تحلها في الوقت نفسه. فإذا لم تكن الحياة من الله مثلاً. فمن هو البديل الذي يهبهما؟ والحقيقة التي لا شك فيها أن العلم بعصاه السحرية العظيمة البريق، لم ينجح ــ حتى الآن ــ في أن يقدم لنا البديل لما يصوره الإسلام بصدد الحياة الإنسانية ومصيرها.

= المنبثقة عن القارة الأوربية؛ (أسس الحركة الدستورية الغربية)، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، جـ ١، تعريب على مقلد وآخرين. بيروت. الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٣٤م. ص ٥١ ــ ٥٣.

(١) قارن: د. محمد جلال شرف. سيكلوجية الحياة الروحية في الإسلام والمسيحية ص ١٩ ــ ٢٠.

(٢) موروبيرجر: العالم العربي اليوم. ترجمة: محيى الدين محمد، بيروت، دار شعر ط / ١، آب ١٩٦٣، ص ٣٨ وانظر ص ٣٩.

وبهذا التصور لحرية الإرادة في الإسلام، من خلال تصور ابن تيمية ــ كما بدا لنا ــ يتضح مدى الفارق الكبير بين هذا التصور، وبين تصور الحرية لدى الوجودية.

وذلك في ــ تقديرنا ــ مما يدعم فكرة الحرية، ويعمق من ضمونها.

ومن الجوانب السلبية كذلك في الفكر الوجودي، أن القول بالحرية المطلقة، يعتبر الواقع «محض خرافة»[1]، بالإضافة إلى أن الأسباب الكونية والطبيعية، والقوانين الاجتماعية، وغيرها تعد من الحقائق التي لا يمكن إغفالها في هذا الصدد. ومن ثم فلا «تتحقق الحرية الكاملة المطلقة إلا لكائن تتخطى قدرته، وعلمه، وإرادته، وإمكاناته كل الحدود[2]».

بين ابن تيمية وجون ستيورات مل :

وتتضح ــ لدينا ــ بصوره أكثر وضوحا، مدى شمول، وفاعلية ودقة فكرة الحرية لدى ابن تيميه، عندما نقارنها، بفكرة الحرية لدى فيلسوف من فلاسفة المذهب النفعي، وهو (جون ستيوارت مل) الذي عالج هذه الفكرة، في أكثر من كتاب لديه، ومنها كتابه: «بحث في الحرية»[3]. فقد رسم نطاق الحرية البشرية فيما يلي:

أولا: الوعي الداخلي، الذي يتطلب حرية الضمير، والفكر والشعور، والرأى، والعاطفة، «في كل المواضيع العملية، أو النظرية، العلمية، أو الأخلاقية، أو الدينية»[4].

ثانيا: ويضاف إلى ذلك حرية التذوق، والمشارب، وحريتنا في تكييف حياتنا وفق طباعنا وحرية العمل طبقاً لما نحب، ونرغب، متحملين مسئوليتنا كاملة، دون مضايقة من الآخرين لنا «حتى ولو اعتبروا سلوكنا أحمق، أو معوجا، أو خاطئاً، طالما أن ما نفعله لا يضر بهم»[5].

---

(١) د. محمد كمال جعفر، دارسات فلسفية، وأخلاقية ص ٢١٣.

(٢) نفسه ص ٢١٣.

(٣) د. عادل العوا، المذاهب الأخلاقية. جـ / ٢. دمشق، مطبعة الجامعة السورية ١٣٨٧هـ = ١٩٥٩م، ص ٤٢ ــ ٦٠، انظر: د. توفيق الطويل. جون ستيوارات مل مصر. دار المعارف بدون تاريخ ع / ٦ من سلسلة نوابغ الفكرة الغربي، ص ١٧٨ ــ ١٩٩، ١١٧ ــ ١١٩.

(٤) د. عادل العوا، المذاهب الأخلاقية جـ / ٢، ص ٤٤.

(٥) نفسه ص ٤٤.

ثالثا: ومن هذه الحرية الفردية، تنشأ — وفي إطار الشروط نفسها — حرية التجمع والتضامن بين الأفراد، في تحقيق الأهداف التي لا تضر بالغير[1].

وعلى هذا: فعلى كل إنسان أن ينشد ما يراه خيراً له، بطريقته الخاصة، بشرط ألا يحاول حرمان الآخرين من خيراتهم، ولا أن يعرقل سعيهم في هذا الصدد[2]. وهذا وإن كان يتفق مع ما يراه ابن تيمية، من نقده لظاهرة الحسد، واعتبارها من الشرور التي يجب التخلص منها، إلا أننا نرى أن ثمة بعض الصعاب التي تعترض طريقة التلاؤم بين نقاط، أو جوانب فكرة الحرية، كما أشار إليها (مل). وإلا فكيف يمكن أن ننشيء تكتلا، أو تضامنا من الأفراد، الذين يسعى كل منهم إلى العيش وفقا لرغباته، طالما كان بعيداً عن إيذاء الآخرين؟ إن معنى هذا التكتل لا يمكن تصوره — واقعياً — إلا إذا تخيلنا لفيفا متنافرا من الناس، من حيث الرغبات، والمصالح وغيرها. ومن ناحية أخرى، فإن السلوك الذي يتسم بالحمق، أو يوصف بالخطأ في نظر الآخرين، لن يكون كذلك، إلا إذا كان متضمنا — ولو من بعض الجوانب — ما يلحق الضرر بالآخرين، على نحو ما. ونرى أنه من الضروري أن نشير إلى أن أمثال هذه العبارات التي يستعملها الفلاسفة، في مثل هذه المواقف، تبدو مطاطة، «وعائمة» إن صح هذا التعبير. وإلا فما هي طبيعة الضرر الذي يقال إنه يلحق الآخرين؟ وكيف يمكن تحديدها؟ ومن الذي يتولى هذا التحديد؟ هل الذي يتولى ذلك الآخرون؟ أو فاعل الضرر؟. أو المجتمع مثلاً؟

ولعل من المفيد — في هذا الصدد — أن نشير إلى تقرير ابن تيمية بأن الحرية الحقيقية هي حرية القلب، حيث تكون منطلقاً لجميع الظواهر الأخرى المتصلة بالحرية، وبشرط أن تكون محتكمة إلى مواضعات حافلة بكل القيم الخلقية، التي تتسم بالنبل، والشرف لا سيما إذا كانت السمة الجوهرية في تلك الحرية، هي حب الله بمعنى التجرد من كل المآرب، والأغراض غير الخلقية. «وإذا تبين هذا. فكلما إزداد القلب حبًّاله، (ازداد) عبودية. وكلما ازاد له عبودية إزداد له حباً، وحرية عما سواه»[3]. وعلة هذا الارتباط — كما أشرنا فيما مضى —

---

(١) نفسه ص ٤٥.

(٢) نفسه جـ/ ٢ ص ٤٥.

(٣) ابن تيمية، العبودية، ص ١٠٨.

مبنى على أسس عقلية، وواقعية، ونفسية، وخلقية، وهي في جملتها تراعي الطبيعة البشرية القاصرة.

ومن ثم نرى (مل) يشير إلى أن الناس ليسوا معصومين من الخطأ، كما أن معظم حقائقهم ليست كاملة، حيث إنها إنما تنشأ عن مقارنة بين الآراء المتضاربة، ومن ثم فلابد من أن يفسح المجال أمام الطبائع المتنوعة، «وأن تمتحن قيمة مختلف أنماط الحياة امتحاناً عملياً»[1]. وذلك لا يكون إلا بوجوب السماح للفرد «بأن يضع آراءه موضع التنفيذ، والممارسة على مسئوليته الخاصة»[2].

ومن الجوانب التي نرى (مل) فيها قريب الشبة بابن تيمية، تقريره بأن الناس «يقترفون السيئة لا لأن رغباتهم قوية، بل لأن ضمائرهم ضعيفة، أو مخدوعة، أو ضالة»[3]. غير أننا وجدنا ابن تيمية يجمع بين هذه العناصر كلها، ويضيف إليها: عنصر الرغبة، أو سلطان الهوى، وهو ما نفاه (مل). وفي تصورنا أن الرغبة نحو فعل الشر، إنما تقوى عندما تتاح لها الظروف الأخرى التي أشرنا إليها من ضعف الوازع الديني، والخداع، و ما إلى ذلك. وهو ما ذهب إليه ابن تيمية.

ونرى اتفاق وجهتى النظريين ابن تيمية، ومل، حيث يقرر هذا الأخير، أن من الأجدر بالإنسان أن «يؤمن بأن الخالق منح الإنسان ملكاته لتنمو، وتترعرع لا لتستأصل. وأنه يسر بأية خطوة تخطوها مخلوقاته، نحو المثالية التي تتضمنها تلك الملكات»[4]. ونحن بالطبع نضع في اعتبارنا الفروق الأخرى بين الرجلين. إلا أننا لا يسعنا إلا أن نقرر ما يقرره (مل) من حيث نظرته إلى الملكات النظرية. وإن كنا لا نوافق على كلمة (المثالية) هنا إلا إذا فسرناها، بأنها السعى نحو تحقيق الكمال الإنساني الذي، ذكر ابن تيمية أنه يقوم على ثلاثة دعائم: «أن الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره ضد الإيمان أعظم من كراهته الإلقاء في النار»[5]. ونستطيع أن نقول أيضاً: إن هذه

---

(١) المذاهب الأخلاقية جـ/ ٢ ص ٤٦.

(٢) نفسه ص ٤٦.

(٣) نفسه، ص ٤٧.

(٤) نفسه ص ٤٧.

(٥) ابن تيمية، العبودية ص ٢٦، د. توفيق الطويل. (جون ستيورات مل). ص ١٩٧.

الدعائم الثلاثة تمثل المنطلقات الجوهرية لفكرة الحرية في الإسلام والتي لا ينفصل فيها الفكر النظري، عن الواقع السلوكي مطلقاً.

وثمة نقاط أخرى نشير إليها في هذا الصدد. وهي أننا نتفق مع (مل) في تقريره وتأكيده على حرية الرأى، والمناقشة، إلا أننا نراه في النهاية يذكر أن «ما يهم الفرد وحده يكون من حقه. ومايهم المجتمع خاصة يكون من حق المجتمع[١]».

فهذه الثنائية، وذلك التعارض بين الفرد، والمجتمع لا وجود لها في وجهة النظر التيمية. وإنما على العكس من ذلك، وجدنا أن ما يهم الفرد لابد وأن يعود إلى المجتمع في النهاية. ومن المفيد أن نذكر ما يقوله في هذا: «وكذلك ذنوب العباد، يجب على العبد أن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر بحسب قدرته»[٢]. ثم يشير إلى بعض هذه المجالات الاجتماعية التي تتحقق فيها حرية الإنسان، أو عبوديته لله، كمناهضة الأفكار المنحرفة المتمثلة في ظاهرة الكفر، وظاهرة النفاق، وكانضمام الإنسان إلى الجماعات التي تسهم بصورة فعالة في تحقيق، وإرساء القيم الخيرة، والنشاطات التي تقوم بعبء الإصلاح الاجتماعي بجميع مجالاته. وقد مر بنا أنه يركز على أن تكون الدعوة قائمة على الحكمة، والموعظة الحسنة وتلك هي فكرة حرية المناقشة والتعبير عن الرأى.

ومن ناحية أخرى، نرى (مل) يشير إلى أن الشر من الطباع المتأصلة في النفس البشرية، وذلك بصدد مناقشته لجبرية (كالڤن)[٣]، وهو في هذا مخالف لفكرة ابن تيمية التي ترى: أن الشر من لوازم النفس البشرية، وليس من طباعها النظرية. كما بينا.

ويرى (مل) أيضاً، أنه يجب أن نطلق العنان للدوافع الفطرية، في رقابة الضمير وهذه الفكرة تبدو غير ممكنة عملياً، ذلك أن الدوافع لا تكون فطرية إلا في مراحلها الأولى. ولكن بعد أن تتعرض لشتى الظروف الموضوعية، المتباينة، والتربية

---

(١) د. توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، ص ٩٠.
(٢) ابن تيمية ، العبودية، ص ٥٦ وانظر ص ٦١.
(٣) د. توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، ص / ١٩٥ ــ ١٩٨.

الموجهة، لاتكون فطرية إذن. ومع هذا. فإن (مل) يذكر أنه لا خوف على هذه الدوافع مع قيام القانون. ومن ثم فهو يعود إلى ما نفاه من أن هذه الدوافع تتطلب التخفيف من سلطة المجتمع، وبالتالي فهو يشير إلى تراخي أثر الضمير الذي تحدث عنه.

ونرى كذلك: أن فكرة الحرية بمعناها الخلقي لدى ابن تيمية، لا تهدف إلى قمع الميول الفطرية ــ كما يرى (كالفن) ــ ولا إلى أن يطلق لها العنان ــ كما يرى (مل)؛ ذلك لأنها من خصائص الإنسان. ولكن عليها أن تمارس دورها مستعينة بالهدى الإلهي، وفي ظل تلك الرقابة الإلهية الواعية، اليقظة، العادلة، الحانية، الرحيمة التي توجه نحو الأفضل دائماً، ونحو ما هو في مقدور الإنسان دائماً. وبذلك تؤدي ــ الإرادة الحرة دورها الاجتماعي البناء على أروع ما يكون. وبصورة خلقية عميقة الجذور، شريفة القصد والغاية.

وعلى هذا: لا يكون للعادة الاجتماعية، أو للخوف من سلطة المجتمع، أي مجال لتقرير حرية الاختيار ــ كما يرى (مل) ــ حيث يقول: إن الإنسان قد يصدر حكماً، وهو حر مختار يميز به بين الخير، والشر. لكن لا يترتب على هذا بالضرورة «أن يكون في وسع هذا الانسان أن يتصرف وفاقا لهذا الحكم»[1]. حيث يكون للعادة تأثيرها في سلوكه، وواضح أن هذه المشكلة محلولة من جذورها في النظرة الإسلامية، حيث يجب المواءمة بين القول، والعمل من جهة، وبين الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر من جهة ثانية. إلا إذا كان ثمة إكراه، أو حالت ظروف أقوى من إرادة الإنسان، وقدرته. وبعد. فإذا كانت فكرة الحرية لدى ابن تيمية بهذه الدرجة من الوضوح، والشمول، والعمق. فإن البواعث والغايات تلعب دورها هي الأخرى في تقرير خلقية السلوك..

(١) د. توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، ص ١١٨ وانظر / ١١٧، ١١٩ قارن مثلاً، لويس ديكنسون، فلسفة الخير. ترجمة. رمزي حليم يس. الانجلو مصر. بدون تاريخ، ص ٥٢، ٦١.

القسم الثالث

البواعث والغايات الخلقية

المبحث الأول: البواعث والغايات النفسية

المبحث الثاني: البواعث والغايات العقلية

المبحث الثالث: البواعث والغايات الدينية

تمهيد :

يعد أن تناولنا قضية الإلزام الخلقي، وما ينبثق عنه من إقرار كامل للحرية الإنسانية، فمن الطبيعي أن يكون باعث السلوك، وغايته من الأفكار أو القضايا التي تتصل أول ما يتصل بحرية الإرادة الإنسانية.

وفي هذا التمهيد سوف نتناول نقطتين ضروريتين قبل الحديث عن البواعث والغايات الخلقية. الأولى: ـــ هي مفهوم كل من «الباعث» و«الغاية» لدى ابن تيمية في ضوء المفهوم الفلسفي العام لهما. أما الثانية: فتتناول في إيجاز نظرته إلى مدى أهميتهما في تقرير خلقية السلوك، أو عدم خلقيته.

مفهوم البواعث والغايات :

وفيما يتعلق بمفهومهما، فأرى أننا لن نضيف جديداً إذا ما أخذنا نستعرض آراء فلاسفة الأخلاق في هذا الصدد، حول تقاربهما أو التفرقة بينهما. طالما وجدنا فكرة عامة مشتركة يجمعون عليها وهي: أن الباعث يتضمن الدافع الموجه إلى الفعل. سواء أكان داخليا، أم خارجياً على اختلاف مذاهبهم في ذلك. أما الغاية: فتتضمن الغرض والقصد من إتيانه. ونرى في الحقيقة، أنه طالما أننا نتحدث عن الدوافع، والبواعث والغايات الخلقية، فالفصل التام بينهما يبدو أمراً عسيراً؛ إذ هما في الغالب متداخلان وذلك لارتباطهما بالجوانب النفسية والشعورية، والعقلية للإنسان. ومن ثم نجد كلا من علماء الأخلاق، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، يقرون بصعوبة الفصل التام بين هذه الجوانب[1].

---

(١) راجع في ذلك على سبيل المثال: د. محمد كمال جعفر: دراسات فسلفية وأخلاقية ص ١٩٠ ـــ ٢٢١، د. محمد عماد الدين إسماعيل: المنهج العلمى وتفسير السلوك. مصر. مكتبة النهضة ط / ٢ (١٩٧٠)، ص ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، أبو بكر ذكرى: تاريخ النظريات الأخلاقية. مصر. دار الفكر العربي ط / ٢ ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م، ص ١١٧ ـــ ١٢٣. الكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول. ترجمة شفيق أسعد فريد. بيروت. مؤسسة المعارف. بدون تاريخ ص ٢٣ ـــ ٢٤. جون كارل فلوجل، الإنسان والأخلاق والمجتمع. ترجمة، عثمان نوية، د. سعد الغزالي مصر. دار الكفر العربي ١٩٦٦ ص ٤٠ ـــ ٥٣ ـــ وليم مكدوجل، الأخلاق والسلوك والحياة. ترجمة: جبران سليم إبراهيم، أمين مرسى قنديل. مصر. مكتبة مصر ١٩٦١م ص ١٦٦ ـــ

أما رأى ابن تيمية في هذا الصدد، فيمكن معرفته من خلال تحليله لمفهوم كلمة: (النية). وهو المصطلح الذي يستعمل في الفكر الإسلامي بدلا من كلمة «الباعث»، أو «الدافع»، وبدلا من كلمة: «الغاية» أيضاً. بمعنى: أن ذلك المصطلح يستعمل للدلالة على الأمرين. وإن كنا نجد أنه يستعمل ألفاظاً أخرى في هذا المجال مثل: «الباعث»، و«القصد»، و«الدافع»، و«الارادة».

وفيما يتعلق بالإرادة، يشير في الوقت نفسه إلى أن «من الناس من يقول: إنها «النية» أخص من الإرادة. فإن إرداة الإنسان تتعلق بعمله، وعمل غيره. والنية لاتكون إلا بعمله[1]. ومع هذا يؤكد أنهما مترابطان فيما يتصل بالسلوك الخلقي. حيث يذكر أن النية تتبع العلم والمعرفة به؛ فالشخص الذي يعلم ما يريد أن يفعله «فلابد أن ينويه ضرورة»[2]. وهذا التلازم — في نظره — يحتمه العقل، كما تقتضيه النطرة الخلقية. وإلا فلو كلف الإنسان أن يعمل عملا بغير نية، لكان هذا تكليفا بمالا يطاق. «فإن كل أحد إذا أراد أن يعمل عملا مشروعاً، أو غير مشروع، فعلمه سابق إلى قلبه وذلك هو النية»[3].

و«النية» — عنده — هي ما يخفيه الانسان في نفسه[4]. وهي «في كلام العرب من جنس لفظ القصد، والإرادة ونحو ذلك»[5] ومعنى هذا: أنها تدل على كل من الباعث، والغاية في آن. ومن ثم يذكر أنها يُعَبَّر بها عن نوع من إرادة، ويعبر بها عن المراد نفسه. كما تقول العرب: «هذه نيتي «.ويقولون «نيتة قريبة»[6] لكنه يشير إلى أن دلالتها على الغاية أغلب حيث يقول: «ولفظ النية يراد بها النوع من المصدر. ويراد بها المنوى. واستعمالها في هذا لعله أغلب في

= ١٧٢. د. كمال دسوقي. دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس. مصر. المطبعة الفنية الحديثة. جـ ١ (١٩٦٩) م ص ١٤٤ — ١٤٧ Arthur Lovejoy: Reflection on Human Nature: U.S.A, J.H.Press, 1968, pp. 247-26o.

(١) ف. ض. مج / ١٨، ص ٢٥٢.
(٢) نفسه، ص ٢٦٢.
(٣) ف.ض. مج / ١٨ ص ٢٦٢.
(٤) ف. ض. مج / ١٤ ص ١١٣، انظر ص ١١٤ — ١١٦.
(٥) ف. .ض. مج ١٨ ص ٢٥١.
(٦) نفسه ص ٢٥١.

كلام العرب»[١]. وكمايدل على ذلك حديث «إنما الأعمال بالنيات..» حيث ذكر ما ينويه الإنسان، ومايريده بعمله «وهوالغاية المطلوبة له. فإن كل متحرك بالإرادة لابد له من مراد[٢].

وعلى هذا: فلفظ (النية) في كلام العلماء، قد يراد به أحد شيئين. إما للتفرقة والتمييز بين عمل، وعمل. وبين عبادة، وعبادة. وتارة لتمييز «معبود عن معبود، ومعمول له عن معمول له»[٣]. ومن ثم ينبغى التمييز بين النية في المجال الشرعي المتصل بالعبادة. وبين النية في غير ذلك من المجالات.

ومن ناحية أخرى، فقد أشار ابن تيمية، إلى أن بعض العلماء المتأخرين ذكروا أن المراد بالحديث السابق: «إنما الأعمال بالنيات» العبادات الشرعية الواجبة والمستحبة فقط دون سائر الأعمال. وهذا يعنى، أن «الأعمال — غير الشرعية — كلها لا يشترط في صحتها هذه النيات»[٤]، لقضاء الحقوق، وغيرها. أما رأى ابن تيمية ومعه جمهور علماء السلف، أن الحديث عام. ومقصوده «جنس الأعمال مطلقاً[٥]». ومن ثم فإن «كل عمل يعمله عامل من خير، أو شر هو بحسب ما نواه. فإن قصد بعمله مقصوداً حسناً، كان له ذلك المقصود الحسن. وإن قصد به مقصوداً سيئاً، كان له ما نواه»[٦].

وأما مجال هذه البواعث والغايات الخلقية، وحدودها، فهو ما يعبر عنه بالإخلاص القلبي، بناء على أن النية محلها القلب — كما هو معروف — وبناء على مايقرره في هذا الصدد، من أن «القلب هو الملك الذي تصدر الأقوال والأفعال عنه»[٧]. ومن ثم فهو الاصل في الأعمال[٨]. كما أن المؤاخذة الشرعية لا تكون «إلا على ما يكسبه القلب من الأقوال والأفعال الظاهرة»[٩] كقوله تعالى:

---

(١) نفسه ص ٢٥٥.
(٢) ف. ض. مج / ١٨ ص ٢٥٥.
(٣) نفسه ص ٢٥٦.
(٤) نفسه ص ٢٥٢.
(٥) نفسه ص ٢٥٤.
(٦) نفسه ص ٢٥٤.
(٧) ف. ض. مج / ١٤، ص ١١٦.
(٨) نفسه ص ١١٣.
(٩) نفسه ص ١١٦.

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) (البقرة: ٢٢٥) أما الأقوال والأعمال التي تصدر من الإنسان دون أن يعلم بها القلب، أو يتعمدها وتلك التي يحُدِّث بها نفسه كما أشرنا فيما مضى ـــ فهذه لامؤاخذة عليها شرعية أو خلقية على من يرى ذلك[١].

وعلى هذا، فقد أشرنا إلى أن العلم شرط ضروري للقصد. كما نفهم المغزى الخلقي من فكرة ضرورة اتفاق الظاهر مع الباطن في النظرة الإسلامية، بناء على ما قررناه فيما مضى من أن البدن تابع للقلب؛ «فلا يستقرشيء في القلب الا ظهر موجبه، ومقتضاه على البدن ولو بوجه من الوجوه» مهما كانت الصعوبات التي تحول دون ظهورها، إذ إنها ليست دائمة، أو لازمة «للإنسان لزوم القلب له»[٢].

ونود أن نشير هنا إلى أن فكرة (النية) بمفهومها الإسلامي وفي دلالتها على كل من البواعث والغايات، قد ذللت الصعوبات التي تعترض طريق استعمال لفظي «الباعث»، و«الغاية» والتي تدور حول ما إذا كان الباعث خارجياً، أو داخلياً، ولكنه يحمل بين طياته ما يتعارض مع صفة الخلقية التي تضفى عليه. والأمر بالمثل بالنسبة للغايات التي تشوبها بعض النزعات أو الميول، التي لاتتلائم ـــ تماماً ـــ مع خلقيتها. أما حسب المفهوم الإسلامي، فالعمل يصدر من الإنسان بنية، قاصداً به وجه الله، بمعنى: أن تتوفر لدى الفاعل البواعث، والغايات الخيِّرة، ويتجرد من الأنانية، والأهواء، والميول، والدوافع غير الخلقية، ولابد أن يكون على علم ووعى. بما يقوم به، وأن يكون ـــ كذلك ـــ متمتعاً بحرية الإرادة[٣]، كما بينا، وكما سيتضح من خلال المباحث التالية.

أهمية البواعث والغايات في تقرير خلقية السلوك :

وأما عن هذه الفكرة، فيشير (الكسيس كاريل) إلى أن الإنسان الذي يلاحظ ويفكر، ويتعقل، تنتابه انفعالات متباينة في وقت واحد. فقد يكون سعيدا أو تعيساً مطمئنا أو مضطربا. منقبص الصدر أو منتعشا. وذلك بسبب «شهواته وبغضائه ورغباته. ومن ثم تتخذ الدنيا مظهراً مختلفاً في نظره تبعاً للحالات المؤثرة،

---

(١) ف. ض. مج ١٤ ص ١١٦.
(٢) نفسه ص ١٢١ ـــ ١٢٢.
(٣) راجع المبحث الثاني من القسم الأول.

والفسيولوجية التي تتحرك في مؤخرة الشعور. إن كل إنسان يعر ف أن الحب والكراهية، والغضب، والخوف تستطيع أن تشيع الاضطراب حتى في المنطق[1].

ويرى (A. Lovejoy) أن الأحكام يجب أن تكون مرتبطة ــ بوضوح ــ بالدوافع الخلقية بأية كيفية، حتى يمكننا أن نميز بين الأفكار الخلقية الحقيقية، وغير الحقيقية بناء على تأثيرها في السلوك الإنساني[2].

ومعنى هذا: أن البواعث، والغايات ــ بعد فكرة الحرية ــ تلعب دوراً جوهرياً في تقرير خلقية السلوك، حيث إنها تدلنا على مصدره، والغاية منه.

ويشير ابن تيمية بدوره إلى تلك الفكرة حين يعلق على ما رود في القرآن مما يرتبط بها، ويدل عليها. ومن ذلك قوله تعالى: (بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (البقرة: ١١٢). وقوله تعالى: (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) (النساء: ١٢٥) ويعلق ابن تيمية على ذلك: بأن هاتين الآيتين وما يشابهها تدل على أهمية القصد، والإخلاص في العمل الذي لابد أن يكون لله. وهذا يعنى: أن يكون العمل صالحاً. «وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له، وبهذا بعث الله الرسل جميعهم»[3].

وعلى هذا الأساس: يوجه ابن تيمية نقده إلى عديد من المظاهر السلوكية، والتي لم تتحقق لها خيرية البواعث، أو الغايات. ومن هؤلاء: أولئك الذين يعرضون عن كل من العبادة، والاستعانة؛ وهم فريقان: فريق مادى، دنيوي أو كما سماهم «أهل الدنيا» وفريق، ذو عقائد فاسدة، يسير خلف الهوى، ويحتكم إلى الظنون[4] وسوف نوضح هذه النقطة فيما بعد[5].

ومن ناحية أخرى، فهو يذكر ــ كما أشرنا من قبل ــ أن «المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات، والعادات، كما هي معتبرة في التقربات

(١) الكميس كاريل، الإنسان المجهول. ص ١٥٠.

(٢) Reflection on Human Nature p. 248.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٤٨، وانظر ص ٤٤٧. انظر كذلك النبوات لابن تيمية ص ٩٣.

(٤) ف. ض مج ١٤، ص ١٢.

(٥) انظر المبحث الثالث من هذا القسم.

والعبادات»[1]. ومن ثم فهي تجعل السلوك مقبولا من وجهة النظر الخلقية، أو الدينية، كما تجعله غير مقبول. فيكون «حلالاً أو حراماً. أو صحيحاً أو فاسداً. أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه»[2].

ومعنى هذا، أن الذي يؤدى عملاً خيِّراً إلى الغير — مثلاً — متظاهرا بأنه يقدم له خدمة فيها نفعه، بينما هو يقصد من وراء ذلك، إلحاق الضرر به، أو حرمان غيره الأكثر أحقية منه، فإن مثل هذا السلوك يعتبر في الواقع غير خلقي.

والأمر كذلك في مجال العبادات، والشرعيات، وسائر التصرفات المتعلقة بالغير. فالوصية — مثلاً — تقدم على الميرات إذا لم يكن الغرض منها الإضرار بالورثة، وإلا فلا قيمة لها، ويجب إبطالها. (النساء: ١٢) ومن ذلك النهي عن بيع السلاح إبان الفتنة. وهكذا (كل بيع، أو إجارة، أو هبة، أو إعارة تعين على معصية إذا ظهر القصد منها)[3]، وتبين أنه تهدف إلى الاضرار بمصالح الفرد، والجماعة فيدخل في عموم قوله تعالى: (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) (المائدة: ٢)[4].

ويضاف إلى ذلك، أنه يذكر أن الأفعال الاضطرارية، وإن كانت خارجة عن نطاق التكليف، إلا أن معيار الخليقية فيها: «أن العبد مأمور في مثل هذا أن يحبه إن كان حسنة، ويبغضه إن كان سيئة. ويخلو عنهما إن لم يكن حسنة، ولا سيئة»[5].

وتكتسب البواعث والغايات عنده، معنى جماليا إذا كانت معينة على الحق، والتمسك به. ومن ثم يشير إلى أهمية اللذات المباحة الجميلة — كما وصفها — ويرى أنها مهمة لتمام المصلحة الإنسانية. «فأما من استعان بالمباح الجميل على الحق فهذا من الأعمال الصالحة»[6]. ويدل على ذلك الحديث الصحيح: «في بُضْعِ أحدكم صدقة.. الحديث». والمؤمن في هذا يفترق عن المنافق. ذلك أن الأول تتناول نيته «عامة أفعاله، وكانت المباحات من صالح أعماله. لصلاح قلبه

(١،٢) الفتاوى الكبرى. جـ ٣ ص ٣٩ — ٤٠.
(٣) نفسه ص ٤٣ وانظر ص ٤٠ — ٤٢.
(٤) الفتاوى الكبرى: جـ ٣ ص ٤٣.
(٥) ف. ض. مج / ١٠، ص ٥٣٥.
(٦) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٦٨ — ٣٦٩.

ونيته»[1]. أما المنافق فإنه يعاقب على ما يظهر من العبادات، والأعمال، وذلك «لفساد قلبه ونيته»[2].

وعلى هذا فالسعادة القصوى، واللذة القصوى عنده ـــ كما سنوضح فيما بعد ـــ تعد باعثاً، وغاية بل من البواعث، والغايات الجميلة التي يتحدث عنها القرآن الكريم، والتي تعتبر ملازمة للعمل ابتغاء وجه الله. كما يدل على ذلك قوله تعالى: (ولقاهم نضرة وسرورا) (الإنسان: ١١) وقوله: (تعرف في وجوههم نضرة النعيم) (المطففين: ٢٤) يقول ابن تيمية: «فالنضرة جمال وجوههم، والسرور جمال قلوبهم»[3]. ويرى أن هذا قريب لما قالته امرأة العزيز في شأن يوسف: «فذلكن الذي لمتنني فيه، ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) (يوسف: ٣٢) ويرى أيضاً: أن امرأة العزيز قد أخبرت «بجمال ظاهره حين أشارت إليه بالخروج عليهن، ثم ضمت إلى ذلك إخبارها بأن باطنه أجمل من ظاهره[4]»، حين أبى إلا العفة والحياء والاستعصام.

ونرى ـــ أيضاً ـــ من خلال ما استعرضناه. أن تلك البواعث، والغايات تتناول ثلاثة جوانب، بعضها نفسي، وبعضها عقلي، وبعضها ديني. ولكننا نرى أن هذه الجوانب متداخلة، ومتكاملة من وجهة النظر الإسلامية. فالدوافع النفسية ـــ كما يرى ابن تيمية ـــ لابد أن تكون بعيدة عن الهوى، ومتفقة مع ما يقتضيه العقل الصريح، ومع القيم الدينية. والأمر كذلك بالنسبة للعقلية. ومن ناحية أخرى فالدوافع والغايات الدينية ـــ حتى ما يكون منها ذوقياً ووجدانياً ـــ لابد أن يكون متوافقاً مع طبيعة النفس الإنسانية، وحقيقة القضايا العقلية الصريحة[5].

(١،٢) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٦٩.

(٣) جامع الرسائل ص ٧٠.

(٤) المصدر السابق ص ٧١ قارن، جان كزنوف، السعادة والحضارة. ترجمة، د. عادل العوا. دمشق. مطبعة جامعة دمشق ١٣٩١هـ ـــ ١٩٧٢م. ص ٦، وانظر المبحث الأول كله.

(٥) راجع على سبيل المثال: ف. ض. مج / ١٤ ص ٣٢ ٣٣، مج / ٢٨ص ١٢١ ـــ ١٧٩، ٢٤٤ ـــ ٣٩٧، مج ١٠ ص ٥٦٨ ـــ ٦١٤. قارن، وليم مكدوجل الأخلاق، والسلوك والحياة. ص ١٤١ عند حديثه عن عوامل الشخصية التي تعين سلوك الصفات الخلقية، انظر ص ٢٢ عند حديثه عن الجوانب الانفعالية وصلتها بالأخلاق..

على أن هذا التداخل قد لا يكون واضحاً لدى كثير من المذاهب الغربية، على الأقل فيما يتصل بالنواحي الدينية؛ وذلك لتباين الاتجاهات الفكرية لديها. كما أن القيم الدينية لا تلقى منها إلا اهتماماً يسيراً.

وقد أشرنا عند حديثنا، عن أسس الإلزام الخلقي، إلى أن ابن تيمية يركز على أهمية العلم بطبيعة العمل الصالح، حتى يكون هذا باعثاً إلى التمسك به، كما يشير إلى مدى ملاءمة هذا العلم للطبيعة الإنسانية، وحاجاتها، وضروراتها. ومدى ملاءمته ـــ كذلك ـــ للغايات الإنسانية التي ترمى إلى تحقيق الخير، واللذة والفرح والسرور، وغير ذلك من أنماط السعادة[1].

ومعنى هذا: أن ابن تيمية يدرك مدى ترابط تلك الجوانب التي أشرنا إليها. ومن ثم فإنه ينبغي أن ننبه إلى أن هذا التداخل، سوف تظهره بعض آثاره، عند تناولنا وتفسيمنا للدوافع، أو البواعث والغايات، إلى :

١ ـــ البواعث والغايات النفسية.
٢ ـــ البواعث والغايات والعقلية.
٣ ـــ البواعث والغايات الدينية.

ومع هذا فلا، ضير من هذا التقسيم، طالما أنه يضع أيدينا في النهاية على مدى خلقية السلوك، أو عدم خلقيته.

---

(١) ف. ض. مج ١٤ ص ٣٢.

المبحث الأول

البواعث والغايات النفسية

تعتبر فكرة «المحبة» لدى ابن تيمية هي المدخل الطبيعي للحديث عن تصوره للبواعث، والغايات النفسية، من حيث علاقتها بخلقية السلوك. ونود أن نشير إلى أن تناولنا لهذه الفكرة لديه، سوف يكون على النحو التالي :

١ ــ الجوانب الإيجابية لتلك البواعث، والغايات الدالة على خلقية السلوك، والتزامه جانب الخير، ومحاولته تجنب الشر، والتصدى له.
٢ ــ الجوانب السلبية التي تظهر على السلوك عندما تنحرف تلك البواعث والغايات.
٣ ــ وسائل الإصلاح، والتوجيه الخلقي من وجهة النظر الإسلامية، كما نراها لدى ابن تيمية.

الجوانب الايجابية للبواعث والغايات النفسية :

أما عن النقطة الأولى. فيشير إلى أن الحب، والإرادة هي أصل كل فعل، وحركة في العالم. وأصل كل فعل ومبدؤه. كما أن البغض والكراهة، أصل كل ترك. فهما ما نعان لكل ما انعقد بسببه، ومادته[1].

وعلى هذا فالعمل لا يكون إلا عن محبة، وإرادة، كما أن ترك العمل، أو الانصراف عن أي شيء إنما يكون عن بغض، وكراهة. وكل إنسان له حب، وبغض، لا يخلو منها. «وعمله يتبع حبه وبغضه، ثم قد يكون في أمور هي له عادة وخلق. وقد يكون في أمور عارضة لازمة»[2].

(١) قاعدة في المحبة. مخطوط بمكتب الظاهرية بدمشق رقم ١٢٩ ــ تصوف ورقة ١٤٥ ، انظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ تصحيح رشيد رضا جـ ٣ ص ٣٢.

(٢) قاعدة في المحبة. ورقة ١٥٤.

ومن ناحية أخرى، فالمحبة والإرادة هما الأصل في وجود البغض والكراهية، كما أنهما هما الأصل في زوال البغيض المكروه. «فلا يوجد البغيض إلا لمحبة، ولا يزول البغيض إلا لمحبة»[١]. ومعنى هذا: أن المحبة هي الدافع نحو اتخاذ الوسائل التي تحقق المطلوب. كما أنها تشكل دافعاً للتصدى لكل ما يحول دون تحقيقه[٢]. «وهذا يندرج فيه كل حركة وعمل» إذ كل حركة اختيارية لا تصدر إلا عن إرادة كما عرفنا[٣].

أما من حيث عدم الفعل، أو تركه. فذلك لعدم الباعث إليه «من المحبة والإرادة، ولوازمها. وقد يكون لوجود مانعه من البغض والكراهة، وغيرهما»[٤]. بل إنه في هذه الحالة يكون مدفوعاً بسبب مايجد في «ذلك من المحبوب أو اللذة التي يجدها بالدفع[٥]». وهكذا يقرر ابن تيمية أن فكرة «المحبة» هي الأصل الباعث لكل من الفعل، والترك.

فإذا ما تعددت البواعث النفسية، فالغلبة تكون لأقواها تأثيراً، وفاعلية. ولتوضيح ذلك. يذكر. أن المحبة والإرادة. قد تكون بواسطة، وبغير واسطة. ومثال الأول: إقدام الانسان على شرب الدواء الكريه من بعض الوجوه، لمحبة العافية، والصحة وإرادتهما. وكذلك فالإنسان يفعل ما يخالف هواه، ويغالب ذلك ويصبر عليه، لغرض محبة رحمة الله المستلزمة «لإرادة ترك ما يهواه»[٦]. ويدل لذلك قوله تعالى: (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) (النازعات: ٤٠) فلا يترك الإنسان ما يحبه، ويهواه إلا بسبب أقوى تأثيراً. «لكن يترك أضعفها محبة لأقواهما. كما يفعل ما يكرهه لما محبته أقوى.. وكما يترك ما يحبه لما كراهته أقوى. ولهذا كانت المحبة والإرادة أصلا للبغض، والكراهة، وعلة لها، ولازماً»[٧]. ومثال النوع الثاني من المحبة، هو حب الشيء لنفسه، دون أن يكون بدافع مخالفته لما يبغضه الإنسان[٨].

---

(١) نفسه ورقة ١٤٦.

(٢) نفسه ورقة ١٤٦..

(٣) نفسه ورقة ١٤٦.

(٤،٥) نفسه ورقة ١٤٥.

(٦) نفسه ورقة ١٤٥.

(٧) نفسه ورقة ١٤٦.

(٨) نفسه ورقة ١٤٦.

وبعد هذا التوضيح لحقيقة البواعث النفسية، المختلفة، يفرق بين نوعين من المحبة. وكل نوع منها له ما يتصل به، ويترتب عليه من الانفعالات، أو الميول النفسية الأخرى التي يكون لها تأثير بيِّن على السلوك الخلقي. يقول: «والمحبة لما كانت جنساً تحته أنواع متفاوتة في القدر، والوصف، كان أغلب ما يذكر منها في حق الله، ما يختص به ويليق به، مثل العبادة والإنابة»[1]. وهذه هي المحبة المحمودة. وهذه المحبة تتفق من ناحية مع الغاية التي خلق لها الإنسان، ومع الفطرة التي فطر عليها. كما تتفق مع ما يحبه الله، ويأمر به، ويرشد إليه من ناحية أخرى «فأصل المحبة المحمودة، التي أمر الله بها، وخلق خلقه لأجلها، هي ما في عبادته وحده لا شريك له»[2]. ولهذا ــ أيضاً ــ خلق الله الإنسان وفي طبيعته قصد الخير، ورجاؤه والعمل له. إذا تهيأت أسباب ذلك. فإذا رفض الحق، ولم يصدق به، ولم يعمل للخير، ويقصده، ويرجوه، «كان خاسراً بترك تصديق الحق، وطلب الخير. فكيف إذا كذب بالحق، وكره إرادة الخير؟! فكيف إذا صدق بالباطل، وأراد الشر؟»[3]. ولا شك أن المشكلة الخلقية تبلغ ذروتها لدى الإنسان. إذا تجمعت لديه تلك البواعث أو الدوافع النفسية: من تكذيب بالحق، مع كراهة إرادة الخير، بالإضافة إلى التصديق بالباطل، مع إرادة الشر. ولا شك أيضاً أن هذه العوامل مجتمعة ــ كما تدل على ذلك الدراسات النفسية، والاجتماعية المعاصرة ــ تشكل خطراً جسيماً يهدد حياة الفرد، والجماعة، ومستقبلهما كذلك[4]. يقول أوفرستريت: «ففي المدارس التي أنشأها (هتلر) لشباب ألمانيا، استخدام أسلوب (اللحم والجرس) لصنع جيل بأكمله من الفتية، والفتيات الذين يكنون الاحتقار لغير الآريين، ولا يتورعون عن التجسس على آبائهم

---

(١) قاعدة في المحبة ورقة ١٤٦.

(٢) نفسه، ورقة ١٤٦.

(٣) ف. ض. مج / ٤، ص ٣٣ وانظر ص ٣٤ ــ ٣٧.

(٤) قارن على سبيل المثال، هـ. أ. أوفرستريت، العقل الناضج. ترجمة د. عبد العزيز القوصي، السيد محمد عثمان. مصر. مؤسسة فرانكلين. ط٢، ١٩٦٣، ص ١١٤ ــ ١٢٢، د. نبيل السمالوطي، دراسة حول مجتمع الإنسان. مصر. مطبعة الجبلاوي ١٩٧٧ ص ٣٥٠ ــ ٤٣٤ (مدخل لدراسة الانحراف الإجرامي)، محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس. الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦ ص ١٧٨ ــ ١٨٤.

وجيرانهم» حتى «استحالوا إلى مخلوقات يصعب التعرف إليها في ضوء المقاييس الخلقية التي تعارف عليها الجنس البشري»[١].

وعلى هذا: نفهم فكرة ابن تيمية بأن صلاح الموجودات يكون بكمال محبتها، وحركتها لله تعالى[٢]. وذلك بناء على أن صلاح الإنسان يكون بصلاح ما يقصده، وما يدفعه ــ «وصلاح الأعمال والحركات بصلاح إرادتها، ونياتها»[٣]. ومن ثم كان قوله (ﷺ): «إنما الأعمال بالنيات. وإنما لكل امرىء ما نوى» من أجمع الكلام، وأبلغه حيث يشير إلى أن الإنسان ليس له «إلا ما نواه، وقصده، وأحبه وأراده بعمله. ليس في ذلك تخصيص، ولا تقييد»[٤] كما بينا.

وبذلك أيضاً تكون المحبة المحمودة هي النافعة، لأنها «تجلب لصاحبها ما ينفعه وهو السعادة»[٥] أما الضارة فـ «هي التي تجلب لصاحبها ما يضره،وهو الشقاوة»[٦] ومن المعلوم ــ كما يقرر ــ أن الإنسان لا يختار أن يتعلق بما يضره. فإذا ما حدث هذا فعن جهل وظلم[٧].

ومعنى هذا: أن المحبة ــ كما أشرنا ــ لها آثار نفسية، تتصل بها، وتنتج عنها أو كما قال: «لها آثار وتوابع». ولا فرق بين أن تكون «صالحة محمودة نافعة»، أو تكون غير ذلك[٨]. أما تلك الآثار، والتوابع فهي: الوجد، والحلاوة، والذوق، والوصال، والصدود هذا بالنسبة للأولى، وبالنسبة للثانية، فهي: «شرور، وحزن، وبكاء»[٩]. وتلك عاقبتها.

وعلى أساس هذا الارتباط بين البواعث، والغايات النفسية نشير إلى الحقائق التالية دون إغراق في التفاصيل، من وجهة نظر ابن تيمية:

---

(١) العقل الناضج ص ٣٣.
(٢) قاعدة في المحبة. ورقة ١٤٧.
(٣) نفسه ورقة ١٤٧.
(٤) نفسه ورقة ١٤٧.
(٥) نفسه ورقة ١٤٨.
(٦) نفسه ورقة ١٤٨.
(٧) نفسه ورقة ١٤٨.
(٨) نفسه، ورقة ١٤٨.
(٩) نفسه ورقة ١٤٨.

١ ــ يرى أن العلة الغائية مقدمة في التصور، والقصد على الوسيلة، وإن كانت مؤخرة في النتيجة. وذلك بصدد تعليقه على قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين). ومن ثم تقدمت العبادة، وهي إرادة المقصود، على الوسيلة وهي الاستعانة[١].

٢ ــ إن العبادة في هذا تتفق مع طبيعة النفس الإنسانية، التي تتميز بالحركة الإرادية، كما عرفنا، فإذا لم تتحقق هذه الغاية النفسية، ولم تتوجه إرادتها إلى المعبود لذاته، كان هذا دليلا على فساد في النفس، فيصبح الإنسان «كالمريض الذي فسد قلبه، لا ينفع مع ذلك إصلاح أعضائه»[٢]. وهذا يعني أن الأعمال التي يقوم بها الإنسان في مثل هذه الحالة لا تحمل بين طياتها ما يدل على خلقيتها.

٣ ــ وعلى هذا: فكل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل. وكل عامل لا يكون عمله لله، بل لغيره، فهو الشرك[٣].

٤ ــ إذا تحققت للبواعث الطبيعية الصورة الخلقية تصير تلك الأعمال التي تصدر عنها خلقية. فالشهوة «هي في الأصل محمودة إذا وضعت في محلها»[٤]. وكذلك حب الطعام، والشراب وغير ذلك مما يصلح نظام الحياة. «ولكن يجب العدل والقصد في ذلك»[٥]. وتشمل هذه الخلقية كل نمط سلوكي يكون مشروعاً، ونافعاً، أو صالحاً، أو عدلاً، أو حقاً، أو حسناً... فهذه عنده «أسماء متكافئة. مسماها واحد بالذات، وإن تنوعت صفاته»[٦]. بيد أن الناس يختلفون في هذه الأنماط وفي اختيار ما يكون ملائماً لهم. فكل «منهم لا ينتفع في أكله، وشربه، ونكاحه، ولباسه بعين ما ينتفع به الآخر، بل بنظيره»[٧].

---

(١) النبوات، مصر، المكتبة السلفية ــ ١٩٧٦هـ، ص ٨٢.

(٢) النبوات، ص ٨٢.

(٣) نفسه ص ٨٢، انظر: قاعدة في المحبة ورقة ١٥٠.

(٤) قاعدة في المحبة ورقة ١٤٨.

(٥) قاعدة في المحبة ورقة ١٤٨.

(٦) نفسه ورقة ١٤٨.

(٧) نفسه، ورقة ١٥٤.

٥ ــ ويضاف إلى ذلك، أن الفرق بين الحسنات، والسيئات يكون محكوماً بضوابط معينة، فالحسنات تعلل بعلتين، هما: ما فيها من تحقيق مصلحة، وتحصيل منفعة. ثم ما فيها من دفع المضرة والمفسدة. وكذلك تعلل السيئات بعلتين هما: ما فيها من المفسدة، والمضرة. ثم ما فيها من الصد عن المصلحة والمنفعة[1]؛ «فإن النفس إذا قام بها ذكر الله، ودعاؤه ــ لا سيما على وجه الخصوص ــ أكسبها ذلك صبغة صالحة تنهاها عن الفحشاء، والمنكر، كما يحسه الإنسان من نفسه»[2]. وسبب ذلك من الوجهة النفسية، هو أن الانفعالات التي تسيطر على القلب تجعله في غنى عن التفكير في الشر، ثم تحول بينه وبين فعله وبذلك تصبح بواعثه، وغاياته كلها مصطبغة بالصبغة الخلقية. «فإن القلب يحصل له من الفرح، والسرور وقرة العين، ما يغنيه عن اللذات المكروهة ويحصل له من الخشية، والتعظيم لله، والمهابة، وكل واحد من رجائه وخشيته ومحبته ناه ينهاه»[3]. ومن ثم فإن البدع سواء أكانت اعتقادية أم عملية تعنى ترك الحق، بل تصد عنه. «وتتضمن أيضاً حصول ما فيها من مفسدة الباطل اعتقاداً وعملاً»[4].

٦ ــ وعلى هذا، فإن من خرج عن الشريعة، والسنة يكون من أهل الأهواء[5]. كما أن صاحب التقوى يكون موقفه على النقيض من موقف صاحب الأهواء[6].

٧ ــ وتصل المحبة إلى الطمأنينة، القلبية بذكر الله (الرعد: ٢٨) ودون التفات إلى لومة لائم (المائدة: ٥٤). وأما فكرة الاضطراب، والوجل التي نجدها في القرآن (الأنفال: ٢)، (المؤمنون: ٥٧) فإن بواعثها هو خوفهم من فوات نصيبهم. وهذا أمر عارض (بسبب ما في نفس الإنسان من التقصير في حقه، والتعدى لحده، فهو كالزَّبَدِ مع ما ينفع الناس»[7]. فالخوف إذن،

---

(١) ف. ض. مج ٢٠ ص ١٩٢.

(٢) ف. ض. مج ٢٠ ص ١٩٢.

(٣) نفسه، ص ١٩٢ ــ ١٩٣، وانظر ١٩٤ ــ ١٩٥.

(٤) نفسه، ص ١٩٥.

(٥) قاعدة في المحبة، ورقة ١٤٩.

(٦) قاعدة في المحبة، ورقة ١٥٠.

(٧) النبوات ص ٨٣.

باعثه دعوة النفس إلى فعل الواجب، وترك المحرم[1]. (الزمر: ٢٣) وبهذا تكون الطمأنينة القلبية، وما ينبثق عنها من دوافع، ومشاعر نفسية هي الغاية الإيمانية، وهي الأساس. أما الخوف فهو تابع وعارض.

الجوانب السلبية للبواعث والغايات النفسية :

وأما عن الجوانب السلبية التي تتبع الانحرافات النفسية. فيشير ابن تيمية — كما بينا — إلى أن المحبة، والإرادة والعمل، والحركة تنقسم إلى قسمين: محبوب وغير[2] محبوب. والقسم الأخير يكون صادراً عن هوى النفس. فقد تهوى ما يضرها، ولا ينفعها. وقد تكون جاهلة في حالتها هذه. إذ تهوى وتحب الشيء دون علم بما في «محبته من المنفعة والمضرة. وهذا حال من اتبع هواه بغير علم. وقد يكون عن اعتقاد فاسد، وهو حال من اتبع الظن وما تهوى نفسه»[3]. وهذه من أحوال الجاهلية، ومن ثم فتكون النفس جاهلة، ظالمة، وهي في هذه الحالة لا تخلو عن شبهة، وشهوة[4]. ولذلك روى (البيهقى) مرسلاً عن النبي (ﷺ) أنه قال: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[5].

ومن ناحية أخرى، فقد يكون من الناس من يحب، ويبغض تبعاً لمزاجه النفسي، لا بحسب محبة الله ورسوله، أو بغض الله ورسوله. وهذا أيضاً بعض نماذج اتباع الهوى، حيث يميل معه حيثما مال. «فإن أصل الهوى محبة النفس. ويتبع ذلك بغضها»[6]. وليس معنى هذا: أن يتجرد الإنسان كلية من تلك المشاعر، أو الأحاسيس النفسية، ذلك أن «نفس الهوى — وهو الحب والبغض أذي في النفس لا يلام عليه. فإن ذلك قد لا يملك. وإنما يلام على اتباعه»[7]. ولذلك يقول تعالى: (ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) قاعدة في المحبة، ورقة ١٤٧.

(٣) نفسه، ورقة ١٤٨.

(٤) نفسه، ورقة ١٤٨.

(٥) ف. ض. مج ٧، ص ٥٤٠.

(٦) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٣٢.

(٧) نفسه، ص ١٣٢.

بالحق، ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) (ص: ٢٦) ومعنى هذا: أن الميول النفسية من حب، وبغض، تعتبر عنده بواعث وخصائص طبيعية، وفطرية،لا يستطيع الإنسان دفعها، ولكن عليه أن يقاومها. وهنا تكون المؤاخذة، خيراً، أو شراً تبعاً لتلك البواعث.

وعلى هذا: يفرق بين فعل البدن، وفعل القلب، ففعل البدن يكون بحسب قدرته. وفعل القلب يكون بحسب إرادة الحب، أو الكره لديه، وما يتصل بهما من بواعث نفسية أخرى من الشهوة، والرأفة، والرحمة.. وغير ذلك. فإذا ما رغب الإنسان في الخير، أو كره الشر، ولكن حالت ظروف دون أن يقوم البدن بتنفيذ هذه المشاعر، فإنه يلقى ثواب الفاعل الكامل: «ومتى كانت إرادة القلب، وكراهته كاملة تامة. وفعل العبد معها بحسب قدرته، فإنه يعطى ثواب الفاعل الكامل»[١].

وتظهر تلك المشاعر، والبواعث النفسية بإزاء الموضوعات، أو الأنماط السلوكية المختلفة وذلك بما تسببه لدى الإنسان من ميول مختلفة الأضداء. فعند وجود الموضوعات المحبوبة أو المبغضة، يتولد لدى الإنسان «ذوق.. ووجد وإرادة، وغير ذلك. فمن اتبع ذلك بغير أمر الله ورسوله، فهو ممن اتبع هواه بغير هدى من الله. بل قد يصعد به الأمر إلى أن يتخذ إلهه هواه»[٢]. سواء أكان ذلك في الديانات، أم في الشهوات، بيد أن الأول أخطر[٣]. ونود أن نشير إلى أن هذه الدوافع بهذه الصورة تبدو مخالفة، للمعايير العقلية في صورتها الموضوعية، كما أنها لاتتفق مع ما تتطلبه الدوافع أو البواعث الدينية. ومن ثم يرى أن للأهواء والبدع آثاراً سيئة على أنماط السلوك الخلقي، بما تسببه من عدواة وظلم وغير ذلك[٤].

وعلى هذا: يشير ابن تيمية إلى بعض الأنماط السلوكية التي تدل على انحراف بواعثها وغاياتها النفسية، في ضوء المعايير الخلقية، ويشير كذلك إلى الآثار السلبية التي تنجم عنها، مبيناً أضرارها الخلقية على مستوى الفرد، والجماعة.

---

(١) ف. ض. مج ٢٨، ١٣٢.
(٢) نفسه ص ١٣٢ — ١٣٣.
(٣) ف. ض. مج ١٥، ص ٢٩٨.
(٤) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٢.

وسوف نشير إلى الاتجاهات العامة لهذه الأنماط، دون دخول في التفاصيل، تجنباً للإطالة،.

ومن النماذج التي أشار إليها في هذا الصدد: تلك البواعث النفسية التي تكمن وراء الفتن، والفساد بأبعاده، الخلقية، والاجتماعية، والنفسية، والعقلية، والدينية وهو الذي وقع فيه مختلف طوائف الناس على تباين مستوياتهم الثقافية والفكرية. «فيحصل التفرق، والاختلاف، والشر. وهذا من أعظم الفتن، والشرور قديماً وحديثاً»[1] ومصدر هذا كله هو ما في النفس الإنسانية من ظلم، وجهل[2].

ولتوضيح تلك الفكرة، يذكر أن النفس الإنسانية «فيها داعي الظلم لغيرها بالعلو عليه، والحسد له، والتعدى عليه في حقه»[3]. وفيها أيضاً داعي الظلم لنفسها ـــ كما أشرنا ـــ ومن ثم يتناول الإنسان الشهوات القبيحة على تباين صنوفها، ومذاقاتها. وهذا وذاك يدفع الإنسان إلى أن يوقع الظلم بمن لا يظلمه. كما يفضل تلك الشهوات وإن لم يفعلها[4]. وهذا يدلنا على أن الفطرة قد اتجهت صوب الشر بسبب ما أحاط بها من ظروف مساعدة.

وعلى هذا: فإذا رأى الإنسان نظراءه، أو غيرهم «قد ظلموا، وتناولوا هذه الشهوات صار داعي هذه الشهوات، أو الظلم فيها ـــ النفس ـــ أعظم بكثير»[5]. وقد يلوذ الإنسان ـــ في مثل هذه الحالة ـــ بالصبر، ويقاوم تلك البواعث النفسية الغالبة، وقد تظهر هذه الانفعالات في صورة «بغض ذلك الغير، وحسده، وطلب عقابه، وزوال الخير عنه، مالم يكن فيها قبل ذلك»[6]. ولا يعدم أصحاب تلك الانفعالات أن يجدوا حججاً وجيهة عقلاً وديناً، لمقاومة تلك الانحرافات، أو لتبرير ثورتهم عليهم[7].

---

(١) نفسه، ص ١٤٢ ـــ ١٤٣.

(٢) نفسه، ص ١٤٦.

(٣) ف. ص. مج ٢٨، ض ١٤٦.

(٤) نفسه، ص ١٤٦.

(٥) نفسه، ص ١٤٦.

(٦) نفسه، ص ١٤٦.

(٧) نفسه، ص ١٤٦.

بيد أن ابن تيمية، ينبه إلى أهمية التروي، والتبصر إزاء هذا الموقف المعارض ويرى ضرورة النظر إلى بواعثه وغاياته قبل الحكم عليه. ومن ثم يرى أن الناس في هذا الموقف ثلاثة أقسام: قسم لا يكون غضبهم، وسخطهم، وطلبهم النقمة من هؤلاء المفسدين، صادراً عن بواعث دينية، أو خلقية، وإنما تحركهم «أهواء نفوسهم، فلا يرضون إلا بما يُعطونه، ولا يغضبون إلا لما يُحرَمونه. فإذا أعطى أحدهم ما يشتهيه من الشهوات الحلال، والحرام زال غضبه، وحصل رضاه، وصار الأمر الذي كان عنده منكراً ــ يُنهى عنه، ويُعاقب عليه، ويُذم صاحبه، ويُغضب عليه ــ مرضياً عنده، وصار فاعلاً له، وشريكاً فيه، ومعاوناً عليه، ومعادياً لمن نهى عنه، وينكر عليه»[1].

ويحلل ابن تيمية، عناصر هذا الموقف، بأنه من المعلوم، عقلاً وديناً أن هذه الأسباب قبيحة، ولكن من طبيعة النفوس اشتهاءها، ومن ثم فلا ترضى استئثار غيرها بها دونها، كما تحب أن تختص بالتمتع بها دون غيرها، ولا فرق في ذلك أن يكون مجال تلك الأمور مباحاً، أو حراماً. ففي الأمور المباحة قد يكون دافع الشح باعثاً للظلم، والحسد والبخل. وذلك بمنع الحقوق، أو أخذ مال الغير، أو قطيعة الرحم، أو كراهة ما اختص به الغير؛ ومن ثم كانت الذنوب ثلاثة: ظلم للنفس، وظلم للناس وما اجتمع فيه الأمران[2].

القسم الثاني: أولئك الذين صدقت بواعثهم، وخلصت غاياتهم فكانوا في ذلك «مخلصين لله، مصلحين فيما عملوه» صابرين على ما يلحقهم بسبب ذلك من أذى ومكروه. وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات، الآمرون بالمعروف، الناهون عن المنكر[3].

الثالث: هؤلاء الذين يجتمع فيهم الأمران السابقان. وهم الغالبية من المسلمين «فمن فيه دين، وله شهوة تجتمع في قلوبهم إرادة الطاعة، وإرادة المعصية. وربما غلب هذا تارة، وهذا تارة»[4]؛ وذلك لأن النفوس ثلاث، أمارة بالسوء، ومطمئنة، ولوامة[5].

---

(١) نفسه، ص ١٤٧.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٣ ــ ١٤٥.
(٣) نفسه، ص ١٤٧ ــ ١٤٨.
(٤) نفسه، ص ١٤٨.
(٥) نفسه، ص ١٤٨.

ومن النماذج التي أفاض في الحديث عنها، وأسهب في بيان بواعثها النفسية وأضرارها الخلقية: تلك الوسائل التي تعمل على إثارة العواطف، والانفعالات النفسية، والتي تحرك النفوس نحو الفساد، والانحراف الخلقي على اختلاف أشكاله، وأنماطه، وهذا النموذج الذي أشار إليه يضم عديداً من الصور الاجتماعية التي تدل على انحراف بواعثها النفسية، ومن ثم فإن ما يصدر عنها من مختلف مظاهر السلوك، وأنماطه تعد هي الأخرى غير خلقية.

ومن الصور التي تندرج تحت هذا النموذج: كل ما يعين، أو يساعد على الانحراف الخلقي، ويلحق أضراراً بليغة بأفراد المجتمع سواء أكانوا نساء، أم أطفالاً، أم غيرهم. ومن ثم تأتي مسئولية أولئك الذين يعملون على إشاعة ذلك من الأفراد ووسائل الإعلان والإعلام، «والواجهات السلطانية، وغيرها»[1]. ومن ثم توعد القرآن أولئك الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا بالعذاب الأليم (النور: ١٩). وإذا كان الله قد «توعد بالعذاب على مجرد محبة أن تشيع الفاحشة بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة، وهذه المحبة قد لا يقترن بها قول، ولا فعل، فكيف إذا اقترن بها، قول أو فعل؟»[2]. ومما يتصل بهذه الصورة، تلك التجمعات التي تلتقى فيها المعارف، والقيان، والخمور، وغير ذلك مما يحرك النفوس، ويسكرها وتكون نتائجه الخلقية ضارة ضرراً بليغاً، فشرب الخمر «يظهر أسرار الرجال» سواء أكانت متعلقة بشئون الدولة، أم بحقوق الغير، أم بدخائل الأسرة. فضلاً عن أنها تصد الإنسان عن علمه، وتدبيره، ومصلحته في معاشه، وجميع أموره التي يدبرها بعلقه ورأيه»[3].

ومما يتصل بذلك أيضاً: تلك المعازف، والانغام التي تبعث في النفوس داعى الطرب، والرغبة في الانحراف الخلقي، لاسيما لدى هؤلاء الذين لديهم استعداد لهذا الانحراف، وميل إليه؛ وهم الذين في قلوبهم مرض كما قال: «فإن المغنى إذا غنَّى بذلك حرك القلوب المريضة إلى محبة الفواحش، فعندها يهيج مرضه، ويقوى بلاؤه. وإن كان القلب في عافية من ذلك جعل فيه مرضاً»[4]. ويضرب

---

(١) ف. ض. مج/١٥، ص ٣٤٤، وانظر ص ٣٤٣.

(٢) ف. ض. مج/١٥، ص ٣٤٤.

(٣) نفسه، ص ٣٤٥، وانظر ص ٣٤٦ — ٣٤٩.

(٤) ف. ض. مج/١٥، ص ٣١٢ — ٣١٣ — ٣١٤.

لهذا مثلاً دقيقاً، حيث يشبه التأثر السريع للنفس بتلك المجالس، وما يتصل بها مما هو على شاكلتها، «بكرة على مستوى أملس لا تزال تتحرك عليه»[1]. ويدل على ذلك أيضاً الحديث المرفوع: «القلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمعت غليانا»[2].

ويحلل ابن تيمية هذا الموقف النفسي إلى عناصره، وبواعثه فيذكر أن البواعث التي تحرك النفس إلى مثل ذلك السلوك المنحرف تكمن في الاشتراك في بعض الخصائص النفسية وفي رغبة النظراء أن يقلدوا، أو يحاكوا نظراءهم. «فكيف إذا انضم إليهما داعيان آخران؟ وذلك أن كثيراً من أهل المنكر يحبون من يوافقهم على ماهم فيه، ويبغضون من لا يوافقهم»[3]. وعن هذا الباعث النفسي تصدر سائر أنماط سلوكهم فيختارون بل يُؤثرون من يشاركهم، إما لمعاونتهم على ماهم فيه، أو لموافقتهم لهم في سلوكهم. وإما لكراهتهم أن يمتاز عليهم هؤلاء الذين وقع عليهم الاختيار، في الخلق الحسن، والسلوك الفاضل «إما حسداً، لئلا يعلو عليهم بذلك أحد، ويحمدونهم وإما لئلا يكون له عليهم حجة، وإما لخوفهم من معاقبته لهم بنفسه، أو بمن يرفع ذلك إليهم، ولئلا يكونوا تحت منَّته، وخطره ونحو ذلك من الأسباب»[4].

والقرآن الكريم يشير إلى هذه الظاهرة في مثل قوله تعالى: (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم) (البقرة: ١٠٩) وقوله تعالى: (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء) (النساء:٨٩) ومن ثم يود المنحرفون لو انحرف الناس كلهم[5]. بل إنهم يشجعون أية ظاهرة تتفق مع ماهم عليه «فإن أهل الكفر، والفسوق، والعصيان يذكرون من قصص أشباههم ما يكون به لهم فيهم قدوة، وأسوة»[6] وهذا يدلنا على أهمية الانطباعات النفسية والفكرية التي تخلفها أمثال تلك النماذج. المذاعة، والمكتوبة، والمرئية، مما يجب أن يلتفت إليه القائمون بالأمر. وفي هذا الصدد يشير كذلك إلى بعض مراكز

(١) نفسه، ص ٣١٤.
(٢) نفسه، ص ٣١٤، وانظر ص ٣١٥ — ٣١٦.
(٣) ف. ض. مج ٢٨ / ص ١٥٠.
(٤) نفسه، ص ١٥١.
(٥) ف. ض. مج ٢٨، ص ١٥١.
(٦) ف. ض. مج ١٥، ص ٣٣٢ — ٣٣٣.

القوى أو من سمَّاهم «الظالمين القادرين»[1]، الذين يمارسون أنماطاً من الضغوط المختلفة لكي يضموا الآخرين إلى صفوفهم. فإن شاركوهم، وإلا آذوهم، وعادوهم حتى يقعوا في قبيح فعلهم ومن ثم «يستعينون ـــ بهم ـــ على ما يريدونه[2]. فإذا ما شاركوهم فيما هم فيه انتقصوهم واستخفوا بهم[3]، وجعلوا ذلك حجة عليهم في أمور أخرى[4].

ومن الآثار النفسية التي تظهر بصماتها على السلوك، والتي تأتي نتيجة للاختلاط بأولئك المنحرفين، ما يشير إليه من أنها تقضي على بعض الخصائص الفطرية التي خلق الإنسان عليها؛ كالغيرة على العرض، والتمسك بالكرامة. ومن ثم فإن آثار هذا الاختلاط تظهر بوضوح على العلاقات الأسرية على كل من الزوجين[5]، تطبيقاً لقاعدة «إنما الجزاء من جنس العمل»[6]، فضلاً عن دلالته على فساد الإرادة وانحراف البواعث النفسية[7].

ومع تحذيره من ضرر مخالطة الظالمين «وأهل البدع، والفجور، وسائر المعاصي»، ومع تركيزه على أن يكون الإنسان على الأقل «منكراً لظلمهم، ماقتاً لهم، شانئاً ما هم فيه بحسب الإمكان»[8]، إلا أنه يرى أن هذا الاختلاط، أو بحسب تسميته «المقارنة والمصاحبة»، قد تكون لها بواعث وغايات، تجعل منها أمراً ضرورياً. وذلك كالإكراه، أو «أن يكون ذلك في مصلحة دينية راجحة على مفسدة المقارنة، أو أن يكون تركها مفسدة راجحة في دينه، فيدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، وتحصل المصلحة الراجحة، باحتمال المفسدة

(١) ف. ض. مج ٢٨، ص ١٥١.
(٢) نفسه، ص ١٥١.
(٣) نفسه، ص ١٥١.
(٤) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٥١ وانظر: مجموعة الرسائل والمسائل، تصحيح رشيد رضا. جـ / ٣، ص / ١٠٢ ـــ ١٠٣، ف. ض. مج ٣٢، ص ٢٤٧ ـــ ٢٤٩، مج ٢٨، ص ١٦٢ ـــ ١٦٣.
(٥) ف.ض. مج ١٥، ص ٣٢٠ ـــ ٣٢١.
(٦) نفسه ص ٣١٩.
(٧) نفسه، ص ٣١٩، وانظر ص ٣٢٣، ٤٠٠، ٤٠١.
(٨) نفسه، ص ٣٢٤.

المرجوحة»[1]. ولا شك أن هذه كلها بواعث، وغايات نفسية، وعقلية، ودينية في آن. وذلك كالرغبة في امتحان من تاب هل توبته صحيحة أولا؟ «وكذلك إذا أراد الحاكم ــ مثلاً ــ أن يولى أحداً، ولاية امتحنه. كما أمر عمر بن عبد العزيز غلامه أن يمتحن ابن أبي موسى لما أعجبه سمته». والأمر كذلك في المعاملات. وفي غيرها من سائر المصالح. ذلك أن «معرفة أحوال الناس تارة تكون بشهادات الناس، وتارة تكون بالجرح والتعديل، وتارة تكون بالاختبار والامتحان[2]. وقد قال تعالى: (إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن) (الممتحنة: ١).

ولكن ليس معنى هذا: أن الغاية تبرر الوسيلة على الإطلاق. فإنه ــ في مثل هذه المواقف السابقة ــ لابد أن تتضافر كل من البواعث، والغايات، لتحقيق المصلحة الراجحة ولتفويت المفسدة أو التقليل من خطورتها بقدر الإمكان.. كما بينا. ومعنى هذا: أن ثمة ضوابط لابد من التقيد بها، والاحتكام إليها في هذا الموقف،. ولذلك يشير «البستي» إلى أن «سوء الظن» على ضربين، أحدهما مرفوض ديناً. والثاني مستحب. فالأول: كأن يسيء الإنسان الظن بجميع الناس. والثاني: «كمن بينه وبينه عداوة. أو شحناء في دين، أو دنيا، يخاف على نفسه مكره، فحينئذ يلزمه سوء الظن بمكائدة ومكره لئلا يقع على غرة فيهلكه»[3]، وإلا فإن من المباديء المقررة في الإسلام، النهي عن سوء الظن. والدعوة إلى الظن خيراً بالمؤمنين، والنهي عن التجني على الآخرين، بقول الشر، أو القول بغير علم[4].

ومن الصور التي تدل على انحراف البواعث النفسية، ما نجده لدى بعض الناس، من بغض الكفر وأهله، وبغض الفجور وأهله مع بغض نهيهم عما هم فيه، وكراهة مقاومة تأثيرهم بل نجد هذا الفريق «يحب المعروف، وأهله، ولا يحب أن يأمر به، ولا يجاهد عليه بالنفس والمال «..وكذلك هؤلاء الذين يكرهون التصدي للمنكرات، أكثر من كراهتهم للمنكرات نفسها، لا سيما إذا كثرت، وازدادت حدة الشبهات فيها والشهوات»، فربما مالوا إليها تارة، وعنها أخرى. فتكون نفس

---

(١) ف. ض. مج ١٥، ص ٣٢٥، وانظر ص ٣٢٦ ــ ٣٢٧.
(٢) نفسه، ص ٣٣٠، وانظر ص ٣٢٨ ٣٢٩.
(٣) روضة العقلاء، ص ٢٧.
(٤) ف. ض. مج / ١٥، ص ٣٣٠ ــ ٣٣١.

أحدهم لوامة بعد أن كانت أمارة. «ثم يزداد موقفه نمواً في هجر السيئات، وتصبح نفسه مطمئنة تاركة للمنكرات والمكروهات لا تحب الجهاد، ومصابرة العدو على ذلك، واحتمال ما يؤذيه من الأقوال والأفعال»[1]. بيد أن هذا الموقف عنده لا يقل خطراً عن موقف المعين على الإثم والعداون بالنفس، أو بالمال[2]، مهما كانت الدوافع أو البواعث التي أملت عليهم هذا الموقف المتخاذل تجاه أساليب وفنون الشر والفساد.

ومما يتصل بهذا الموقف أو يقرب منه: أولئك الذين تدفعهم بواعث الشفقة والرأفة وحسن الخلق إلى الترفق بالمجرمين، وحاملي لواء الفتن والفساد، ويصل الأمر بأصحاب هذا الموقف إلى الحنو عليهم ظنّاً منهم «أن هذا من رحمة الخلق، ولين الجانب بهم ومكارم الأخلاق»[3]. بل نرى أن بعضاً منهم في مثل هذا الموقف يأخذ في تأييد مسلكه بأحاديث منها: «الراحمون يرحمهم الرحمن» ومنها: «إنما يرحم الله من عباده الرحماء»[4]. ولكن هذا السلوك خطأ. وبواعثه غير خلقية من ألفها إلى يائها. ذلك أن دوافعه النفسية ليست الرحمة، والشفقة، أو مكارم الأخلاق، وهي البواعث المحمودة عقلاً، وديناً. وإنما تقوم على عناصر منها: أن الشيطان يزين عطف بعض القلوب على أهل المنكرات، والفواحش، ويحبب إليها الرأفة بهم فهي إذاً نفثة من نفثات الشياطين، ووسوستهم[5] ومنها: أن بواعثها قد تكون شخصية «لمشاركتهم لهم في ذلك المرض، وذوقهم ما ذاقوه من قوة الشهوة، وبرودة القلب، والديانة»[6] — ومنها: أن يكون بعض هؤلاء مقرباً، أو أثيراً لديهم، أو قريباً أو محسناً إلى بعضهم أو يرجو منه مطمعاً أو غير ذلك[7]. على أن هذه المشاعر قد تكون حقيقية، ولكنها في هذه الصورة لا تكون في صالح فاعل الشر والفساد. ذلك أنه مريض، فمحبة الفواحش، وغيرها «مرض في القلب»[8]. فضلاً عن أن سلطان الشهوة مستور، وله مآرب وطرق شتى

---

(١) نفسه، ص ٣٤٠ — ٣٤١.

(٢) ف. ض. مج ١٥، ص ٣٤١.

(٣) ف. ض. مج / ١٥، ص ٢٩١.

(٤) ف. ض. مج ١٥ ص ٢٨٧.

(٥) نفسه، ص ٢٩٠.

(٦) نفسه ص ٢٩١.

(٧) نفسه ص ٢٨٨.

للتأثير في النفس الإنسانية[1]. فهذه الرأفة إذن تعين على الفساد، وتضاعف من خطورته، وصاحبها «وإن كان لا يريد إلا الخير» غير أنه في ذلك جاهل أحمق. كما يفعله بعض النساء، والرجال الجهال بمرضاهم، وبمن يربونه من أولادهم وغيرهم، في ترك تأدبهم على ما يأتونه من الشر، ويتركونه من الخير رأفة بهم، فيكون سبب ذلك فسادهم، وعداوتهم، وهلاكهم»[2].

ويضاف إلى ما سبق: أن نتائج هذا الموقف ستكون الإعانة على الإثم، والعدوان، وضعف قوة الإيمان، فضلاً عن تناقضها مع المشاعر الإنسانية الفاضلة كالكرامة، والغيرة وحب الخير للناس[3]. وأما الأحاديث التي يستدل بها في مثل هذا الموقف، فهو وضع للشيء في غير موضعه «فإن الرأفة والرحمة يحبهما الله مالم تكن مضيعة لدين الله[4]»، ومالم يكن من نتائجها الضرر المؤكد. ففي مثل هذه الحالة: يصبح من الواجب الخلقي «دفع أعظم الضررين، باحتمال أدناهما قبل استحكام الداء» المؤدي إلى الهلاك[5].

ومعنى هذا: أن خيرية الباعث لا نفصلها عن طبيعة السلوك، ونتائجه. فثمة من الأنماط السلوكية ما ينبغي أن يحدد طبيعة، ونوع الباعث الذي يشد الإنسان إليه، وذلك واضح في عديد من الأمراض النفسية، والاجتماعية التي أشرنا إلى بعضها. ولذلك يقول «أوفرستريت»: إنه من المستحيل أن تتسم روح الإنسان بالنبل والرفعة، في الوقت الذي يعمل فيه على نيل أهداف تتسم بطابع الخسة، والضعة. ذلك أن الطبيعة الإنسانية ــ وهذه حقيقة نفسية صائبة ــ تتفق دوماً مع أهدافه. ومن ثم فإنها تتحكم في تكوين شخصيته، في تحديد المسائل التي يبرزها، أو يغفلها في وقت ما. كما تدفعه إلى تكرار بعض أوجه نشاطه، وألوان خبراته «حتى تصبح عادات، واتجاهات وهي توجه أطماعه، ومطامحه» كما تؤثر على علاقته بأفراد المجتمع[6].

---

(١) نفسه ص ٣٩٩.
(٢) نفسه ص ٢٩٠.
(٣) نفسه ص ٢٢٨.
(٤) نفسه ص ٢٩١.
(٥) نفسه، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠.
(٦) العقل الناضج ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩.

ويعبر ابن تيمية عن هذه الفكرة، في صورة أكثر دقة، ودلالة على طبيعة الشخصية التي تتشكل وفقاً لأهدافها، ووفقاً لخصائص النفس أو الطبيعة الإنسانية. فيقول: إن الإنسان لابد له من رزق. ولابد له من الحصول على ما يحتاج إليه منه، كما يحتاج إلى دفع ما يضره. ولكن لا بد أن يكون هذا كله مع تحقيق الكرامة الإنسانية. ومن ثم ــ فعند حاجته ــ لا يسأل «رزقه إلا من الله، ولا يشتكي إلا إليه» كما قال يعقوب عليه السلام: «إنما أشكو بثي وحزني إلى الله» (يوسف: ٨٦). وعلى هذا: تتشكل الغايات الجمالية، والبواعث الجمالية التي أشار إليها القرآن الكريم، مثل: الهجر الجميل، وهو ما يكون بدون أذى. والصفح الجميل: وهو ما يخلو من المعاتبة، والصبر الجميل. وذلك ما يتحقق بغير شكوى إلى المخلوق.[١].

ومن ثم يحذر ابن تيمية من التعلق، أو الارتباط النفسي بشتى أشكاله، وأنماطه بشيء، أو بأحد من الناس إلا بالله سبحانه. فلا يعتمد قلب الإنسان على رئاسة أو جنود، أو أتباع، أو أهل، أو أصدقاء، أو أموال وذخائر، أو سادة وكبراء. فكل «من علق قلبه بالمخلوقين أن ينصروه، أو يرزقوه، أو يهدوه، خضع قلبه لهم، وصار فيه من العبودية لهم بقدر ذلك. وإن كان في الظاهر أميراً لهم مدبراً لأمورهم. فالعاقل ينظر إلى الحقائق لا إلى الظواهر»[٢]. ومع هذا فقد يسلك الإنسان ــ كما يقول ــ لضعف عقله، وفساد تصوره، طريقاً لا يحقق بها ما يصبو إليه، كما يفعل المتهورون في طلب المال، والرئاسة، والصور «من حب أمور توجب لهم ضرراً، ولا تحصّل لهم مطلوباً وإنما المقصود: الطرق التي يسلكها العقل السليم لحصول مطلوبه[٣]».

وعلى هذا: يرى (مكدوجل)، أن الجانب الانفعالي، أو النزوعي، أو القلب «هو الذي نُعني به عناية خاصة عندما نبحث في السلوك»[٤].

---

(١) العبودية، ص ٩٠ ــ ٩٣. لبيان شمول وعمق النظرة الإسلامية لفلسفة الجمال وتناولها لجميع الجوانب المادية والنفسية، والروحية. أنظر. د. محمد كمال جعفر: آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن. بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر ع / ١١. يوليو ١٩٧٧م ص ٩١ ــ ١٢١.

(٢) العبودية ص ٩٥ ــ ٩٦. وانظر تفصيل ذلك، ص ٨٨ ــ ٩٠، ١٠٩ ــ ١٢٥.

(٣) نفسه، ص ١٠٧ ــ ١٠٨.

(٤) مكدوجل، الأخلاق والسلوك والحياة، ص ٢٢.

ويرى كذلك بعض الباحثين: أنه من غير الممكن أن يجمع الإنسان «بين عبادة الله وعبادة شيطان المال: (لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضاً) بل يكون عقلك وولاؤك، وإرادتك»[1]. ومن ثم فلا يتحقق للإنسان شمول الإدراك، أو المشاركة في أداء دوره[2].

ويؤيد هذا، ما يذهب إليه بعضهم من أن ثمة نماذج من الأخلاق غير المكتملة. منها ــ على سبيل المثال ــ: ذلك الرجل الذي تسيطر عليه عاطفة دينية قويةـــ كما أشار إلى ذلك ابن تيمية ــ ولكنه لا يتمكن أن يجعل منها عاطفة متزنة، بعيدة عن التطرف، أو الميل الفطري فيصبح إما ناسكا، أو صارماً[3]. ومنها: ذلك الشخص الذي استبدت به عاطفة «قوية من الولاء أو الإخلاص، لزعيم من الزعماء، أو لحاكم، أو لقائد جيش، أو رئيس سياسي» فمثل هذا النموذج لا تنم تصرفاته عن خلق رصين، بقدر ما تكشف عن تبعية مطلقة، وولاء ذليل، يصل إلى حد الإعجاب بكل ما يصدر عن ذلك المتبوع من أنماط السلوك، والتأثر بها حتى ولو كانت ظاهرة القسوة، والشر[4]. ومن ثم فإن هذه النماذج وأمثالها تظهر «ألوانا من التناقض العنيف تحيرنا عندما نحاول أن نميزها بوصف من الأوصاف»[5].

وبهذا نرى أن وجهات نظر ابن تيمية فيما يتعلق بتحليله لظواهر الانحراف النفسي وآثاره على السلوك من وجهة النظر الخلقية، كانت متفقة مع ما يذهب إليه علماء النفس المحدثون. بالإضافة إلى اصطباغ آرائه بالصبغة الإسلامية شكلاً ومضموناً.

ومن الصور التي تدل على الانحرافات النفسية في مجال البواعث الخلقية: تلك الأنماط السلوكية التي تصدر عن ألون شتى من الخداع النفسي، وهذه الصور تشمل عديداً من النماذج التي تدل على أن بواعثها غير خلقية، وكذلك غاياتها.

---

(١) أوفرستريت، العقل الناضج، ص ٢٣٠.
(٢) نفسه، ص ٢٣٠.
(٣) مكدوجل، الأخلاق والسلوك والحياة، ص ١٤٤ ــ ١٤٥.
(٤) الأخلاق والسلوك والحياة، ص ١٤٥.
(٥) نفسه، ص ١٤٣.

ومن ذلك: «أهل الفجور المترفون» الذين «قد يظن أحدهم أنه لا يمكنه فعل الواجبات إلا بما يفعله من الذنوب. ولا يمكنه ترك المحرمات إلا بذلك[1]». وهم مع اعترافهم بأن ما يقومون به من ممارسات غير خلقي، إلا أنهم يعللون ذلك بأنهم بذلوا أقصى ما في وسعهم لتفادي الوقوع فيما هو أشد تحريماً، وقد يضيفون إلى هذا: أن تلك الانحرافات ضرورية حتى يجد «الإنسان في نفسه نشاطاً، وقوة في كثير من الطاعات إذا حصل له ما يحبه، وإن كان مكروهاً حراماً[2]» وبهذه الوسيلة يمكنه أن يمتنع عن المحرمات.

وفي صدد مناقشة ابن تيمية لهذه الدوافع النفسية، يشير إلى أن الإنسان لا يحل له أن يفعل ما يعلم أنه محرم شرعاً، ظناً منه إنه يعينه على طاعة الله. إذ إنه لا يكون إلا مفسدة، أو ــ على الأقل ــ تكون مفسدته راجحة على مصلحته، فضلاً عن أن تلك الطاعة قد تنقلب مفسدة. أما أن يفعل الإنسان المحرم ثم يتوب، «ويحصل له بالتوبة خشوع ورقة، وإنابة إلى الله تعالى»[3]، فهذا فيه مصلحة نفسية، ودينية كبيرة؛ «فإن الإنسان قد يحصل له بعدم الذنوب كبر وعُجْب، وقسوة. فإذا وقع في ذنب أذله وكسر قلبه» ولَيَّنَهُ بما يحصل له من التوبة. كما أشرنا إلى ذلك من قبل.[4] والمهم في هذا الصدد: هو النظر إلى المصلحة الحقيقية في ضوء المعايير الخلقية في جوانبها: النفسية، والعقلية، والدينية.

ومن تلك النماذج: أولئك الذين يتركون الواجبات الخلقية، والدينية، ظانين أنهم يتخلصون من الفتنة، أو يعملون على طلب السلامة منها. مع أن هذا التصور الخادع يدل على ضعف الإيمان، ومرض في القلب، بحيث جعلهم يتركون القيام بالواجب، ويقومون بعمل محظور.[5] وهذا عنده موقف خطير يجب التنبيه إليه، وتحليل بواعثه[6].

---

(١) ف. ض. مج ١٤، ص ٤٦٨.
(٢) نفسه ص ٤٦٩ ــ ٤٧٠.
(٣) ف. ض. مج / ١٤، ص ٤٧٤.
(٤) نفسه، ص ٤٧٤.
(٥) ف. ض. مج ٢٨، ص ١٦٦.
(٦) نفسه، ص ١٦٧ ــ ١٦٩.

ومن بين تلك النماذج الخادعة أيضاً: أولئك الذين يميلون إلى صحبة النساء والصور المحرمة وغيرها. خالطين بذلك بين البواعث والغايات في صورتها الجمالية السامية، وبينها حينما تحتكم إلى التعلق بالجمال المادي، وتسير وراء سلطان الهوى، والشهوة. ضاربة عرض الحائط بالاحتكام إلى نداءات العقل، وضوابطه. وبما ترشد إليه مبادىء الدين. ومما يدل على ذلك: أن هؤلاء يقولون إن النظرة إلى تلك المظاهر الجمالية لا تختلف من موضوع إلى موضوع. فالنظرة إلى المرأة الجميلة، والتعلق بصورتها كالنظر إلى الحَدَثِ الجميل، وكالنظرة إلى الزهرة النضرة في حسنها. ويعللون ذلك؛ بأن هذا كله عبادة، يعمق الإحساس بقدرة الخالق، وابداع تصويره[1]. وقد يضيفون: بأن هذا يلطف، ويهذب الأخلاق، وغير ذلك من الآثار النفسية[2].

ويرى ابن تيمية: أن هذا التصور غير مقبول على الإطلاق. ذلك: «أن التعبد بهذه الصور هو من جنس الفواحش، وهو من باطن الإثم[3]». ومن ناحية أخرى: فإن تسبيح الخالق يكون «عند رؤية مخلوقاته كلها. وليس خَلْق الأمرد بأعجب في قدرته من خَلْق ذي اللحية، ولا خَلْق النساء بأعجب في قدرته من خلق الرجال «فهذا التخصيص ليس لأن موضوعه أدل على عظمة الخالق عنده، ولكن لأن الجمال يغير قلبه، وعقله، وقد يذهله ما رآه، فيكون تسبيحه لما حصل في نفسه من الهوى» كما فعل نسوة يوسف[4]. وفضلاً عن ذلك: فالموضوعات الجمالية تختلف في طبيعتها، وفي بواعث تذوقها كذلك. ومن ثم فهناك «فرق بين ما يجده الإنسان عند نظره إلى الأشجار، والأزهار. وما يجده عند نظره إلى النسوان والمردان»[5].

على أن الجمال المعنوي والروحي، ينبغي أن يكون هو الباعث المعول عليه في الإعجاب، والاستحسان مثلاً؛ فالإنسان إذا نُظِرَ إليه لما يتحلى به من إيمان، وتقوى فهذا حسن.. ذلك أن الاعتبار في هذا الموقف، «بقلبه وعمله لا بصورته.

(١) ف. ض. مج ١٥، ص/ ٤١٢ ـ ٤١٣.
(٢) نفسه، ص ٤٢٢.
(٣) ف. ض. مج ١٥، ص ٤٢٢.
(٤) ف. ض. مج/ ١٥، ص ٤٢٢.
(٥) نفسه، ص ٤١٧.

وقد يُنْظر إليه لما فيه من الصورة الدالة على المصور فهذا حسن. وقد يُنْظر إليه من جهة استحسان خلقه كما ينظر إلى الخيل، وإلى الأشجار والأنهار والأزهار فهذا ـــ أيضاً ـــ إذا كان على وجه استحسان، الدنيا، والرئاسة، والمال فهو مذموم[1]. لقوله تعالى: (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه) ـــ (طه: ١٣١) وقد ثبت في الحديث الصحيح: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[2].

أسلوب علاج الجوانب السلبية للبواعث والغايات النفسية :

وبعد أن بينا جانباً من الانحرافات في مجال البواعث النفسية ننتقل إلى الجانب الثالث في تناولنا لهذا المبحث، وهو المتعلق بأسلوب العلاج أو الإصلاح النفسي. وفي سبيل ذلك يشير إلى أهمية المثيرات، أو المنبهات في المجال النفسي. ومن ثم يقرر أن «الإنسان متى رأى، أو سمع أو تخيل من يفعل ما يشتهيه كان ذلك داعياً له إلى الفعل، والتشبه به» وهذا يشمل كل مطالب الحياة، وشئون الإنسان؛ من طعام، ومال، ولباس، ومسكن أو غير ذلك. فالغريب متى ذكر وطنه حن إليه. وكذلك ما يحبه الإنسان إذا ما تصوره تحركت المحبة والطلب إلى ذلك. إما إلى وصفه، وإما إلى رؤيته. وكل ذلك يحدث تخيلاً في النفس، كما يحدث ذلك بالسماع أو المشاهدة، «أو الفكر في بعض الأمور المتعلقة به، فإذا تخيلت النفس تلك الأمور المتعلقة، انقلبت إلى ما تخيلته، فتحركت داعية المحبة سواء أكانت محبة محمودة، أو مذمومة»[3].

وعلى هذا: تأتي أهمية العلاج النفسي؛ وذلك بالتمرس بالعمل الصالح الذي يتفق مع خصائص الطبيعة التي فطر عليها الإنسان. ومن ثم «فكل ما كان لأجل الغاية التي خلق لها الخلق كان محموداً عند الله. وهذه الأعمال الصالحات»[4]. فالتبصير بعواقب تلك الأفعال أمر حيوي ـــ عنده ـــ لإصلاح النفوس ـــ وتبعاً لتلك الغاية فقد نجد أمامنا أربعة اتجاهات: بعضها يعمل لله بشجاعة، وحماسة.

---

(١) ف. ض. مج ١٥، ص ١٤٧ ولمزيد من التفصيل في هذه القضية، انظر نفسه ص ٤١٠ و٤٢٧، انظر ف. ض. مج / ١٤، ص ٤٦٢ ـــ ٤٦٦.

(٢) نفسه، ص ٤١٦.

(٣) ف. ض. مج ١٤، ص ٤٦٣ ـــ ٤٦٤.

(٤) ف. ض. مج ٢٨، ص ١٦٤.

وهم المؤمنون. ومنها من يعمل لغير الله بشجاعة وحماسة، وهؤلاء يحققون ما يصبون إليه في الدنيا فقط وليس لهم من خلاق في الآخرة. ومنها: من يعمل لله لكن بدون حماسة أو شجاعة. وهؤلاء فيهم ضرب من النفاق، ونقص الإيمان بقدر ذلك. والاتجاه الرابع: لدى أولئك الذين لا يعملون لله، وليس لديهم شجاعة ولا حماسة، وهؤلاء ليس لهم دنيا ولا آخرة[١].

وعلى هذا: يرى أن المؤمن يحتاج إلى التبصر بهذه الأمور، أو كما يقول: فهذه الأخلاق، والأفعال، يحتاج إليها المؤمن خصوصاً، وعموماً في أوقات المحن، والفتن الشديدة. فإنهم يحتاجون إلى صلاح نفوسهم، ودفع الذنوب عن نفوسهم عند المقتضى للفتنة[٢].

ومن سبل الإصلاح كذلك: الإرشاد والتوجيه النفسي، والخلقي. ومع إقراره بصعوبة هذا الأسلوب، وخطورته في الوقت نفسه، حيث إنه قد يؤدي إلى نتيجة عكسية. حيث إن ثمة فريقاً «يأمرون، وينهون، ويقاتلون طلباً لإزالة الفتنة التي زعموا ويكون فعلهم أعظم فتنة»[٣]. ولذلك فإن من يتصدى للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لابد أن يتحلى بالعلم والصبر، والرفق. العلم قبل الأمر والنهي. والرفق معه، والصبر بعده. ولذلك جاء في الأثر عن بعض السلف، ورووه مرفوعاً وذكره القاضي أبو يعلي في المعتمد: «لا يأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما ينهي عنه. رفيقاً فيما بأمر به. رفيقاً فيما ينهي عنه. حليماً فيما يأمر به. حليماً فيما ينهي عنه»[٤].

ومن ناحية أخرى: فقد ذكرنا أثناء عرضنا للانحرافات النفسية، تنبيهه بشدة إلى خطر التجمعات المنحرفة، وما يتصل بها من شتى الألوان والصور التي قد تشكل مناطق جذب يكون لها خطورتها على عديد من جوانب الحياة الاجتماعية والدينية والخلقية، بل إنها قد تغدو مراكز قوى ضاغطة، ومهددة لمن لا يرضخ لها.

---

(١) نفسه، ص ١٦٥.
(٢) ف. ض. مج /١٤، ص ١٦٥.
(٣) نفسه، ص ١٦٧، وانظر ص ١٦٥.
(٤) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٣٧، وانظر ص ١٣٥ ــ ١٣٦.

وفي الحقيقة: فإننا نرى ابن تيمية في هذه الفكرة، يتفق مع وجهة نظر بعض علماء النفس، الذين يشيرون إلى خطورة الجماعات المرجعية من الوجهة النفسية على الإنسان؛ حيث يتجاوب الإنسان عاطفياً معها، وينتمي إليها نفسياً ووجدانياً ومن ثم يكون لها تأثيرها الحيوي على الفرد حيث «يحدد إدراكه للعالم الخارجي، واتجاهاته العقلية، والاجتماعية نحو الأشياء والأشخاص والمواقف[1]».

وحين ينبه ابن تيمية إلى خطورة الإعلان عن مثيرات الفتن والانحراف النفسي، فإنه بذلك يتفق مع ما يقره علماء النفس أيضاً، الذين يشيرون إلى أهمية اللغة في التفاعل، وأنها من عوامل التنبيه والاستجابة (Stimulus-Response)[2]. ومن ثم فإن الميول حين تثار «تفرض على المرء سلفاً اتخاذ استجابات واضحة ومعينة وبذلك يصبح الميل استجابة مسبقة[3].» ويؤكدون كذلك: أن معظم الاستجابات الداخلية تتعلق بالميل، كما ينبهون إلى أهمية العواطف، والمشاعر التي تعد هي الأخرى استجابات داخلية في إيجاد، أو اتخاذ السلوك الاجتماعي الذي يتميز بطبيعة هامة[4].

وقد أشرنا أيضاً إلى بعض السمات، أو الخصائص النفسية التي تؤدي إلى التفاعل بسرعة مع وسائل الإثارة والتجاوب معها، وفي هذا الصدد ينبه علماء النفس إلى عمليات التفاعل الإيجابية، والسلبية. ويشيرون إلى ألفاظ ستة لوصف بعض الأنواع الرئيسية للتفاعل، وهي: الصراع (Conflict) والتوافق: (Accomodation) والتماثل (Assimilation) يقابلها التنافس (Competition) فالتعاون (Coooeration) فالاندماج (Amalgamation) — وتفيد هذه الأنواع في وصف الموقف المفرد، كما أنها تدلنا على تسلسل الأحداث، أو تدفقها مع الوقت. وبذلك يمكن أن تسمى عمليات اجتماعية. كما أنها تظل أنواعاً من التفاعل، وإن كانت تدل على مواقف مفردة. «وقد تتحرك العلاقة الاجتماعية بين

---

(١) د. كمال دسوقي، دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس. مصر. جـ/١ ١٩٦٩، ص ١٤١، وانظر ص ١٤٤ — ١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٢، وانظر ص ٣٥٣ — ٣٦١.

(٣) د. محمد عبد القادر حاتم، الرأي العام وتأثره بالإعلام والدعاية. لبنان. مكتبة لبنان، ١٩٧٣ ص ٩٨.

(٤) نفسه، ص ٩٨ وانظر ص ١٣٣ — ١٣٧ — ١٣٨.

جماعتين من التنافس إلى الصراع، ثم إلى التوافق، وربما أخيراً إلى التعاون»[1].

ومعنى هذا: أن الموقف النفسي بالنسبة للإنسان يمكن تغييره، أو تبديله، في ضوء تبديل، أو تغيير المعطيات أو النماذج المطروحة. وفيه هذا المجال يهيب ابن تيمية بضرورة عرض النماذج الخيِّرة، مع إذكاء روح المنافسة في هذا المجال، وتشجيع كل الوسائل التي تعين على ذلك، مع التوجيه المستمر، والمتابعة. وفي ذلك يقول: «فإن داعي الخير أقوى، فإن الإنسان فيه داع يدعوه إلى الإيمان، والعلم، والصدق والعدل، وأداء الأمانة. فإذا وجد من يعمل مثل ذلك صار له داع آخر»[2]. ويقوى هذا الداعي مع وجود النظير المنافس. فإذا وجد من يرغب في مشاركته في هذا «من المؤمنين الصالحين، ويبغضه إذا لم يفعل» [3]، فهذا داع ثالث. فإذا انضاف إلى هذا: الأمر، والمتابعة، والموالاة، والمساءلة يكون هذا داعياً رابعاً[4]. ولهذا: ينبغي أن نقابل السيئات بضدها من الحسنات، كما يفعل الطبيب بالمريض. «فيؤمر بأن يصلح نفسه، وذلك بفعل الحسنات وترك السيئات» في الوقت الذي توجد فيه بعض الظواهر السلبية التي تقاوم الحسنات بل قد تدعو إلى السيئات. ومعنى هذا: أن على الداعي، أو العامل في هذا المجال الإصلاحي ألا يتراجع. أمام الشر أو يضخم من سطوته. ومن ثم فعلى المؤمن أن يتجاوز بهذا الدور الاصلاحي، حدود نفسه فـ «يؤمر أيضاً بإصلاح غيره بحسب قدرته»[5]، ولكن عليه أن يتحلي بالخصائص التي أشرنا إليها. فيكون في حاجة إلى أن يحسن إلى الآخرين، ويتألف قلوبهم، حتى يتحقق له مايريده «من حصول المحبوب، واندفاع المكروه ، فإن النفوس لا تصبر على المر إلا بنوع من الحلو»[6].

وعلى هذا: فكل ما يحبب النفوس في طاعة الله، وينهاها أو ينفرها من معصيته من خير، أو أمر فهو من طاعته. وعلى العكس من ذلك، كل ما يرغبها في المعصية، أو يبعدها عن الطاعة[7]. ومعنى هذا: أن الوسائل تتبع الغايات.

---

(١) د.كمال دسوقي، ديناميات الجماعة، ٣٦٢.

(٢) ف.ض. مج ٢٨، ص ١٥٢.

(٣،٤) نفسه، ص ١٥٢.

(٥) نفسه، ص ١٥٢.

(٦) نفسه ص ١٥٤.

(٧) ف. ض. مج ١٥، ص ٣٣٣.

والبواعث. كما أن عناصر الخلقية فيها تتحدد في ضوئها. وفي هذا الصدد يشير إلى أن المبتدىء «بالخير والشر، له مثل من تبعه من الأجر، والوزر»، كما قال النبي (ﷺ): «من سن سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً. ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها. ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً»[1].

وفي هذا الصدد يركز ــ أيضاً ــ على أهمية الإيمان في تمهيد الطريق، وتذليله أمام سبل أو طرق العلاج وفي العمل على إنجاحها كذلك. وقد أشرنا ــ عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي ــ إلى درجة التأثير النفسي البالغ لقوة الإيمان، التي اتضح لنا أنها مصدر الإلزام الخلقي في فكر ابن تيمية. ومن ثم فإن لهذه القوة فاعلية كبيرة بالإضافة إلى طريق الإصلاح، ووسائله التي أشرنا إليها[2].

ونشير كذلك: إلى أنه يرى أن العقوبات الشرعية، ليست إلا أدوية نافعة لعلاج القلوب المنحرفة. كما أن القصد منها أو باعثها الرحمة، والشفقة عليهم، حتى لا تستبد بهم الميول، والشهوات، أو الشبهات، والأهواء، فيكونوا هم الضحايا في النهاية. تماماً كالمريض الذي يعطى الدواء على مافيه من مرارة. وذلك لصلاحه، واستعادة قوته[3].

فإذا ما اتضح لنا هذا التصور للبواعث والغايات النفسية لدى ابن تيمية، نراه في هذا التصور يختلف عن تصور بعض الفلاسفة في الحقل الإسلامي، وعن فلاسفة الأخلاق في الفكر الغربي، حيث نلحظ أن كلاً منهم ينتمي إلى مدرسة فكرية معينة، ويتبنى اتجاهاً خلقياً مميزاً.

رأي ابن سينا :

وفي المجال الإسلامي سوف نكتفي ــ في هذا الصدد ــ بابن سينا الذي يمثل الرأس الأكبر في هذا المجال. وخلاصة ما نخرج به من آرائه في هذه

(١) نفسه، ص ٣٣٥ ــ ٣٣٧ ــ ٢٤٥ ــ ٢٤٧.
(٢) نفسه، ص ٣٣٩، ٤٢٦ أنظر مج / ١٠ ف. ض. ص / ٧٨. قارن. أوفرستريت، العقل الناضج، ص ٣١ في حديثه عن قابلية الطبيعة الإنسانية للتغير.
(٣) ف. ض. مج / ١٥، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠.

القضية؛ هو أن البواعث العقلية لا بد أن تكون لها الغلبة في هذا الصدد. وهو أيضاً لا يغفل البواعث النفسية إلا أنها عنده لابد أن تخضع للمعايير الفلسفية. حيث يشير إلى قوى النفس العاقلة: الشهوانية، والغضبية، والمدبرة. ويرى أن القوتين الأوليين قد تصدر منهما أعمال مشتركة كالطمع مثلاً. وقد تكون هناك أفعال خاصة بكل منهما على حدة. وهنا تأتي وظيفة القوة الثالثة، وهي المدبرة. فلابد لها أن تقاوم القوتين الأخريين، لأن أفعالهما دَنِيَّةٌ. ولابد أن تكون هذه المقاومة إيجابية، فلا تكتفي بالجانب السلبي، المتمثل في السكوت، حيث إنه في هذه الحالة قد يخضع لتأثير تلك القوتين، أو إحداهما، ومع هذا فلابد ــ عنده ــ من استعمال «القوى الشهوانية إذا اتصل بقاء الأنواع بها، ومن استعمال القوى الغضبية في الذب عن المدن الفاضلة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]» ولكن بتوسط، واعتدال.

ويشير ابن سينا كذلك؛ إلى أنه لا نجاة للنفس من القوى الفاسدة إلا بالاعتصام بالفلسفة[2]. أما إخلاص النية عنده فيكون بقهر النفس، وقمعها بالأمور البدنية: كالصلاة وقراءة الأوراد، والجوع والأسفار الشاقة «قصداً نحو الهياكل الإلٰهيّة» [3]. وبذلك تصبح النفس فاضلة بالفعل، ولكن ينبغي أن نشير إلى أن هذا المنهج النفسي يخضع ــ عنده ــ لمعايير القوة المدبرة العاقلة.

ومن ثم نراه ــ في معرض إنكاره الجزاء الحسى بالصورة التي أفاض فيها المتكلمون يتحدث عن الحدود الشرعية. ويرى أنها تجري مجرى النهي ــ كفكرة العقاب الأخروى لديه ــ فهي لردع هؤلاء الذين لا يقلعون عن الشر إلا عندما يعلمون أن العقاب سوف ينزل بهم. «وقد تكون منعهم الحدود في منفعة عن فساد آخر»[4]. ومن ناحية أخرى، فإن الناس ــ عنده ــ «ينبغي أن يكونوا مقيدين بأحد قيدين؛ إما بقيد الشرع، وإما بقيد العقل، ليتم نظام العالم، «وإلا لاختل النظام، وعم الفساد[5]. ومن هذا نتبين ما يلي: أولاً: أن تصوره للفاعلية

(١) ابن سينا، رسالة في السعادة، ص ١٨ ــ ١٩.
(٢) السعادة والحجج العشر، ص ١٩.
(٣) نفسه، ص ٢٠.
(٤) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ص ٤.
(٥) ابن سينا، رسالة في سر القدر، ص ٤.

النفسية للحدود الشرعية، وإن كانت مادية، تصور مقبول ومتفق تماماً مع وجهة نظر ابن تيمية. وإن كنا ــ كما لاحظنا ــ نرى أن ابن تيمية أكثر عمقاً، وأرحب نظرة في تحليله النفسي لأثر الحدود الشرعية وبيان بواعثها، وغايتها، فضلاً عن ربطها بفكرة الجزاء الأخروي وهو ماينكره ابن سينا. ثانياً: أن تقريره بأن الناس لا بد أن يكونوا مقيدين إما بالشرع، وإما بالعقل، فيه بعض التجاوز. فالعقل لا يغني عن الشرع، فضلاً أن يتناقض معه. وهذا التقسيم مرفوض من وجهة النظر التيمية، وهو المتفق مع المنهج الإسلامي الخالص في مجال الفكر الخلقي. وقد ناقشنا هذا من قبل.

ونود في هذا المجال، أن ننبه إلى أن البواعث النفسية، ومدى تأثيرها على خلقية الفعل، تجد عناية كبيرة لدى الصوفية الأوائل. الذين نجد عندهم «فكرة الإخلاص في العمل، ومحاسبة النفس وتزكيتها، وابتغاء وجه الله وهي تمثل البواعث، والغايات لكل شأن من شئون حياتهم، حتى في خلجات نفوسهم. يقول سهل بن عبد الله التستري: «مؤمن مخلوق ينظر إلى مؤمن خالق. وعلى قدر قرب القلب من قرب الذهن من الفطنة»[(١)] ومعنى هذا: اتجاه الإنسان نحو خالقه بصدق، وإخلاص في كل ما يقوم به من أعمال وهذا الاتجاه يتفق أيضاً مع حقائق العقل الصافي، والفطرة النقية ومن ثم تتجمع عناصر الإيمان، والعلم واليقين، والمعرفة، والعمل. ولذلك يقول سهل أيضاً: «يسأل العبد يوم القيامة عن حق نفسه، وحق عقله، وحق العلم الذي بين العبد وبين ربه»[(٢)]. ومن ثم يركز على مخالفة الهوىٰ، ويذكر أن هذه من أعظم أنواع العبادة.[(٣)] ومن ثم كان الإخلاص عنده فريضة على كل حال.[(٤)] ونجده يحذر من مزالق الشر أو المعصية التي يوقع الشيطان فيها الإنسان. وفي هذا المجال يحذر من المعصية، والإصرار عليها، وسرعة الغضب، والحقد، والاستخفاف أو الاستكبار وهو طبع الأبالسة[(٥)]، ثم يفرق تفريقاً دقيقاً بين أنواع الغضب، ويوضح في دقة صائبة آثاره

(١) د. محمد كمال جعفر، تراث التستري الصوفي، مصر. مكتبة الشباب جـ/ ٢ ص ٣٢٦.

(٢) نفسه، ص ٣٢٦.

(٣) نفسه، ص ٣٥٤.

(٤) نفسه ص ٣٥٥ انظر ص ٣٥٦ ــ ٣٥٩.

(٥) نفسه ص ٨٠.

النفسية، والمادية، ويوضح الحقوق الإنسانية، والاجتماعية تجاه من مر بالإنسان دون أن يعرفه «ولم يره، ولم يسمع بذكره، وهم المؤمنون، والمؤمنات يلزمك من حقهم أن تبذل لهم دمك. والثانية، من سمعت ذكره. ولم تره ـــ والثالثة، من رأيته ولم تعرفه، ولم تكلمه، والرابعة: من رأيته، وكلمته والخامسة: من رأيته، وعرفته، وكلمته، والسادسة: من رأيته وعرفته وأحببته، والسابعة: مكتوم وهو الحب في الله عز وجل»[١].

ونرى هؤلاء يؤكدون كذلك على أنه «لا تصح الأعمال حتى يتقدمها العقود والنيات، وما لا عقد فيه، فليس بفعل»[٢]ويستدلون في هذا الصدد بآدم، حيث نفى الله عنه العزم على الفعل، حيث قال: (فنسى ولم نجد له عزماً) «طه: ١١٥» وفي هذا الصدد يقررون أن النبي (ﷺ) قد وصف إيمان من قصّر في واجب بالضعف، وذلك وصف لمن يرى المنكر فينكره بباطنه دون ظاهرة[٣]. ويرون أن سائر المؤمنين يزيد إيمانهم في بواطنهم بالقوة، واليقين، وينقص من فروعه بالتقصير في الفرائض وارتكاب المناهي[٤]. ومعنى هذا: أن البواعث والغايات النفسية التي تصدر عن الإيمان قد تكون ضعيفة، وقد تقوى، الأمر الذي يتبعها العمل، ويتبعها أيضاً خلقيته، أو عدم خلقيته. ولذلك يقول سهل: «لا يصح الكسب لأهل التوكل إلا لاتباع السنة ولا لغيرهم إلا للتعاون[٥]» والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ويكفينا في هذا المقام ما قررناه[٦]: ولكن ينبغي أن نقرر في ضوء ما تبين لنا من طبيعة البواعث النفسية لدى كل من ابن تيمية، وبعض الصوفية الأوائل، أن التطابق بينهما يكاد يكون هو السمة البارزة، ومن ثم نراه في معرض تناوله للاتجاه الذوقي الوجداني لديهم يستدل كثيراً بآرائهم، ويقتبس مقتطفات من كلامهم، ويشرحها

---

(١) نفسه ص ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق د. عبد الحليم محمود. طه عبد الباقي سرور. مصر. مكتبة الحلبي ١٣٨٠هـ ـــ ١٩٦٠م، ص ٧٠.

(٣) نفسه ص ٨٠، ٨١.

(٤) نفسه ص ٨٢ انظر: الرسالة القشيرية. ط. صبيح، ١٩٦٦م. ص ١٥٦ ـــ ١٥٧.

(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٨٥.

(٦) قارن: د. عبد الفتاح عبد الله بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية. مصر، مجمع البحوث الإسلامية جـ/ ٢، ص ٣٣٦ ـــ ٣٤٠، كشف المحجوب للهجويري، النسخة الإنجليزية. ترجمة نيكلسون ١٩٥٩، ص ١٧٦ ـــ ٢٠٠.

ويدلل على فحواها، ومن ثم ينتقد الاتجاه المغالي في هذا الميدان. على أن السمة التي بدت لنا ظاهرة في فكر ابن تيمية فيما يتصل بهذه البواعث، هي عمق تحليله، ودقة تناوله لمختلف البواعث النفسية، ثم تركيزه بشكل متوازن على جميع الجوانب التي تتصل بها سواء منها ما يتعلق بجوانب العقيدة، أو بجوانب الفكر. أو السلوك الفردي، والاجتماعي. بالإضافة إلى أنه في دقة التفاصيل التي يوضحها، ويربطها بأسبابها ومسمياتها، نراه يعمد إلى طريقة العلاج بعد التشخيص الدقيق. ملتزماً في ذلك كله بمنهج القرآن، والسنة الصحيحة، وآراء السلف الموثوق بها.

وأما في مجال الفكر الغربي، فسوف نرجيء الحديث عنها لأنها في الحقيقة تأخذ ــ كما أشرت ــ اتجاهات محددة، بصرف النظر عن التفاصيل الدقيقة التي قد تميز فيما بين فروع كل منها. فلدينا مثلاً أصحاب الاتجاه المثالي في الأخلاق، وأصحاب الاتجاه التجريبي. وفي داخل هذين الاتجاهين، تطالعنا عدة مدارس، ومذاهب من عقلية إلى نفسية، إلى نفعية، إلى اجتماعية.. وهكذا. وكل منها ــ كما نلاحظ ــ يتبنى اتجاهاً محدداً دون سواه.

ونلاحظ أن تناولنا للبواعث النفسية لا يمكن أن يفصل ــ كما قلنا ــ فصلاً تاماً عن البواعث والغايات العقلية.

المبحث الثاني
البواعث والغايات العقلية

وفي هذا المبحث نوضح جانباً آخر من تلك البواعث والغايات، وهي المتصلة بالجوانب العقلية. وفي هذا الصدد نعالج النقاط التالية:

١ ــ فكرة العقل عنده، وصلتها بفكرة الإدراك، والشعور، واللذة.
٢ ــ فكرة التحسين والتقبيح العقليين.
٣ ــ الأبعاد النفسية والدينية لتلك البواعث والغايات.
٤ ــ التصور العام لطبيعتها.

العقل وصلته بالإدراك واللذة :

أما عن الجانب الأول: فيذكر أن العقل في التصور الإسلامي «مصدر عقل يعقل عقلاً. وهو أيضاً غريزة في الإنسان[١]. ومن ثم فهو عرض، وليس جوهراً، كما يرى الفلاسفة. كما أن مدلوله في القرآن، وفي السنة، وكلام الصحابة والتابعين يعني: أنه «أمر يقوم بالعاقل، سواء سمي عرضاً أو صفة»[٢] وليس عيناً قائمه بنفسها «سواء سمي جوهراً، أو جسماً، أو غير ذلك»[٣]. وبهذا ينفي فكرة جوهرية العقل، وما يتبعها من أفكار أخرى، كالعقول العشرة، والعقل الفعال، والصدور، وأن الجوهر أول ــ الصادرات «وأنه رب جميع العالم، وأن العقل العاشر هو رب كل ما تحت فلك القمر ومنه تنزلت الكتب على الأنبياء»[٤]. ولذلك كان بعض السلف يشيرون إلى أن العقل غريزة كما ذكر أحمد بن حنبل،

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٩٦.
(٢) ف. ض. مج ٩ ص ٢٧١.
(٣) المصدر السابق ص ٢٧١.
(٤) الرد على المنطقيين ص ٢٧٦ ف. ض. مج / ٩، ٢٧١.

والمحاسبي[1] وغيرهما. بالإضافة إلى فهمهم منه لمعنى المصدر. وهذا التصور في الواقع هو ما تدل عليه الدراسات المعاصرة على مختلف اتجاهاتها حيث تقرر أن الإنسان يعمل بعقله، وغريزته معاً، ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر. فالغريزة تعين الغاية المطلوبة، والعقل يوجد الوسائل لتحصيل تلك الغاية[2]. ومع هذا فقد انقسم فلاسفة الأخلاق، حول تلك القوة الغريزية ــ ونستطيع أن نقول الفطرية ــ هل هي التي تميز بين الخير، والشر، والحق والباطل، وغير ذلك من الموضوعات الخلقية؟ أو أن التجربة هي التي تدل على ذلك؟[3]

أما ابن تيمية؛ فيربط بين مفهوم العقل، والمعرفة، والسلوك ربطاً دقيقاً حيث يذكر أن العقل قد يراد به الغريزة التي نعلم بها، وقد يراد به أنواع من المعارف والعلوم، ويراد به أيضاً. «العمل بموجب ذلك العلم»[4]. ومن ثم فهو يقتضي ضرورة العمل بموجب العلم، وهذا يعني حتمية التمييز بين الخير والشر. وقد أشرنا فيما مضى إلى عبارته التي يقول فيها: «فلا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه، والشر فتركه»[5]. ومعنى هذا: أن مفهوم ابن تيمية للعقل يتضمن عدة عناصر مترابطة، ومتجانسة يترتب عليها قدرة الإنسان على إدراك الفروق التي تميز بين الخير، والشر، والفضيلة، والرذيلة. فهو غريزة أو نزعة تتجه نحو المعرفة، وتميل إليها بصورة فطرية، وبهذا تدخل المعارف في مضمونه أيضاً، وهذه بدورها تتضمن العديد من النماذج الخيِّرة، أو الشريرة أو غير ذلك. وبهذا يتحقق التمييز بينها. بيد أن هذه المعارف لا تكون ذات قيمة ما لم تتحول إلى واقع سلوكي كما قرر ابن تيمية.

ومن هنا: فهو يحلل فكرة «الجهل» بأنه قد يراد به عدم العلم، كما يعبر به عن عدم العمل بمقتضى العلم[6]. ومن هنا سميت الجاهلية بهذا «لعدم العلم، أو

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٧٦، انظر ص ٢٧٧.

(٢) أحمد أمين، الأخلاق. بيروت. دار الكتاب العربي طـــ ٣ ــ ١٩٦٩م ص ٢٩ انظر ص / ٢٥، ٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣ ــ ٨٥.

(٤) ف. ض. مج ٧ ص ٥٣٩.

(٥) نفسه صفحة ٢٤.

(٦) المصدر السابق ص ٥٣٩.

لعدم العمل به»[1]. ولذلك يقول النبي (ﷺ): «إذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل».... الحديث «والجهل هنا: الكلام الباطل[2]». وهذا يعني عدم العمل بمقتضى العلم. وبهذا التصور ــ لديه ــ يعتبر العقل معرفة دافعة نحو السلوك الخلقي الفاضل، كما يعد غاية تسلم إلى الغاية القصوى وهي السعادة في جانبي الحياة الإنسانية. ولهذا يقول أصحاب النار: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير). [الملك: ١٠] ويقول القرآن عن المنافقين، وجزائهم: (ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) (الحشر: ١٤) كما أن الذي لا يعمل بعلمه يقال «له إنه جاهل»[3].

ومعنى هذا: أن ما انتهى إليه ابن تيمية قد قضى على مصدر الخلاف بين فلاسفة الأخلاق فيما يتعلق بقدرة العقل على إدراك ما يميز بين الحق، والباطل وغير ذلك ــ كما أشرنا منذ قليل. حيث إنه يأخذ في اعتباره شمول مدلوله لجميع الجوانب التي أشار إليها هؤلاء.

ومن ناحية أخرى: فهو يشير إلى الربط بين التصور الذي انتهى إليه، وبين قوى النفس ــ التي أشرنا إليها عند حديثنا عن أسس الإلزام الخلقي ــ حيث يذكر أن النفس لها قوة الإرادة، وقوة الشعور. وهاتان القوتان متلازمتان[4]. بيد أن هذه الإرادة لا بد أن تتجه إلى ما يصلحها، وينفعها. وبالتالي تنفر مما ليس كذلك.

ومن هنا كان خطأ الفلاسفة ــ عنده ــ إذ اقتصروا على جانب الشعور، أو الإدراك في معالجتهم لقضايا النفس، والخلق مع أنه وحده لا يكفي دون اعتبار الإرادة، وما يتصل بها من جوانب السلوك الخلقي، وأبعاده. ذلك أن النفس «تشعر بالخير والشر، والنافع والضار». بيد أن هذا الشعور لا يكفي في تحقيق سعادتها، كما بينا[5].

وبناء على هذا: فقد قسموا اللذات ــ في الدنيا ــ إلى ثلاثة أقسام؛ حسية

(١) نفسه ص ٥٤٠.
(٢) نفسه ص ٥٣٩.
(٣) نفسه ص ٢٤.
(٤) النبوات ص ٩٠.
(٥) نفسه ص ٩١.

ووهمية، وعقلية. فالحسية: «غايتها في الدنيا دفع الألم»[1]. والوهمية: «خيالات واضحات»[2]. أما العقلية ــ عندهم ــ فهي اللذة الحقيقية. وهي الغاية القصوى التي تحقق السعادة ولهذا «جعلوا جنس العلم غاية»[3]. وعلى هذا فسروا اللذة بأنها «مجرد الإدراك ــ والشعور»[4]. وبعضهم فسرها بأنها: «إدراك الملائم»[5]. نحن ــ إذا ــ أمام عدة قضايا متعلقة بهذه الفكرة. وهي تصورهم للذة العقلية، وما يترتب على هذا من جعلهم مجرد المعرفة العقلية غاية تحقق للإنسان السعادة. ثم تصورهم للذة على النحو الذي أشرنا إليه.

وفيما يتعلق بالقضية الأخيرة، فإن الإدراك وحده لا يكفي في تحقيق اللذة، «بل لابد من إدراك الملائم، والملاءمة، لا تكون إلا بمحبة بين المدرِك والمدرَك»[6]. وهذه الملاءمة والمحبة «ليست نفس إدراكه والشعور به»[7]. ومن ناحية أخرى، فإن الإدراك نفسه ليس هو اللذة، وإنما هي «حال يعقب إدراك الملائم[8]». وعلى هذا فليست اللذة هي إدراك الإنسان لما يشتهيه، أو يذوقه من الحلو الذي يحبه ــ مثلاً ــ بل هي «أمر يجده من نفسه يحصل مع الذوق»[9]. ومن ثم فلا بد من الشعور بموضوع اللذة، ومحبته، فلا يتصور أن ويشتهي ما لا يشعر به، كما أن ما يشعر به، وليس مطلوباً أو محبوباً لا ويشتهي[10] ومعنى هذا: أن الإدراك أو الشعور وحده لا يشكل باعثاً عقلياً تاماً للسلوك، كما لا يكفي في تحقيق اللذة.

وأما ما يتعلق باللذة العقلية، فإنهم في هذا يمكن الاعتراض عليهم من عدة وجوه. منها: أن هذه القضية ليست مطلقة، بمعنى، أن جنس العلم ليس دائماً هو اللذة الحقيقية. وإنما لا بد من اعتبار المعلوم، وطبيعة الميول النفسية إليه.

---

(١) (٢) (٣) النبوات ص ٨٤، ف. ض. مج ٧، ص ٥٣٦.

(٤) ف. ض. مج ٧، ص ٥٣٦.

(٥) العبودية ص ١٢٥، وهذا هو ما ذهب إليه ابن سينا. انظر، رسالة أضحوية في أمر الميعاد ص ١١٢ ــ ١١٥.

(٦) ف. ض. مج ٧، ص ٥٣٦.

(٧) نفسه ص ٥٣٦.

(٨) نفسه ص ٥٣٦.

(٩) نفسه ص ٥٣٦.

(١٠) نفسه ص ٥٣٦ ــ ٥٣٧.

بالإضافة إلى مدى ما يحققه من نفع، ومصلحة حقيقية للإنسان، تبلغ به إلى كماله. فإذا كان المعلوم محبوباً للنفس، وتكمل به «كان العلم به كذلك. وإن كان مكروها كان العلم به لحذره، ودفع ضرره... فلم يكن المقصود نفس العلم، بل المعلوم[1]». ومن ثم فقد جانب الفلاسفة الصواب حين جعلوا سعادة النفس في معرفة الفلك، والعقول، والنفوس، لأنها أمور باقية ثابتة، وأن السعادة تكون في العلم بالأمور الباقية[2].

وثمة جانب آخر يتصل بهذه الفكرة، وهو تعظيمهم لتجريد النفس عن البدن، أو كما يسمونه «الهيولى، والمادة». وهي الفكرة التي نراها تتردد كثيراً لدى أعلام المدرسة المشائية في الحقل الإسلامي. ويرى ابن تيمية أن هذه الفكرة، وما تقوم عليه من الزهد في أغراض البدن لا تكون نتيجتها إلا أن «تبقى النفس فارغة فيلقى إليها الشيطان ما يلقيه، ويوهمه أن ذلك من علوم المكاشفات والحقائق، وغايته وجود مطلق هو في الأذهان لا في الأعيان»[3]. ومما يدل على صدق هذه النتيجة، المعرفة الحقيقية لما جاء به الرسل، بالاعتماد على البراهين العقلية، والمكاشفات الشهودية[4].

ويضاف إلى ما سبق: أن المعرفة العقلية هذه، ليست معرفة حقيقية، وإنما هي تثير الحيرة. ومن ثم فقد ذكر الرازي، أن اللذة العقلية، هي لذة العلم، وأن شرف العلم بشرف المعلوم وهو الرب. ثم قال ـــ كما ينقل عنه ابن تيمية ـــ: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن... ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[5].

---

(١) النبوات ص ٨٤.
(٢) نفسه ص ٨٤.
(٣) نفسه، ص ٨٤.
(٤) نفسه، ص ٨٥ ـــ ٨٦. قارن هذه الفكرة لدى ابن سينا في الرسائل التالية على سبيل المثال: رسالة في السعادة ص ٢٠ ـــ ٢١، رسالة في العهد. ص ١٠٤ ـــ ١٠٥، رسالة أضحوية في أمر الميعاد: ١١٥ ـــ ١٢١.
(٥) النبوات: ص ٨٩ ـــ ٩٠.

ومما يدل على تهافت رأي الفلاسفة في هذه المعرفة، أنها لا تصلح أن تكون باعثاً على العمل. والمعرفة الحقة لا بد أن تترجم إلى عمل. وهذا بالمفهوم الإسلامي يعني: العبادة؛ فصلاح «النفس في محبة المعلوم المعبود، وهي عبادته لا في مجرد علم ليس فيه ذلك» هذا فضلاً عن جعلهم التشبه بالله ـــ أو العلة الأولى ـــ هو غاية النفس. وهذا خطأ عقلي، إذ التشبه لا يكون إلا بين اثنين مقصودهما واحد، وليس الأمر هنا كذلك[١].

وعلى هذا، فالعلم الحق هو فيما أخبر به الرسل. كما أن الإرادة النافعة هي إرادة ما أمروا به، وذلك هو عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا «هو السعادة. وهو الذي اتفقت عليه الأنبياء كلهم»[٢].

ومعنى هذا، أن ما ذهب إليه الفلاسفة من أن سعادة النفس في أن تعلم الحقائق، ليس صحيحاً على إطلاقه. وإنما لا بد أن تقرن تلك المعرفة بحب الله، وعبادته. وهو ما يعتبر لب فكرة السعادة[٣].

وهكذا نرى ابن تيمية يربط البواعث، والغايات العقلية بفكرة العبادة، وما تدل عليه من الإيمان، كما يرى أن هذا هو العلم الحقيقي. وهذا هو ما يعنيه حين يقرر أن (من عرف الله وقلبه سليم أحبه. وكلما ازداد له معرفة ازداد حُبّاً له، وكلما ازداد حباً له، ازداد ذكره، ومعرفته بأسمائه، وصفاته)[٤]. ومن ثم فالعلم يقوي العمل، والعمل يقوي العلم[٥].

وقد أشرنا عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي، إلى أنه يرفض فكرة الجهمية التي تقول بأن الإيمان هو «مجرد العلم والتصديق»، كما أخبر بذلك جهم أبا حنيفة، وأن عقيدته تقوم على المعرفة القلبية فقط، حتى وإن لم ينطق اللسان

---

(١) النبوات ص ٨٩. والتشبه بالعلة الأولى فكرة أرسطية. وهي تتعارض مع فكرة حرية الإرادة، وفاعلية القوى والمدارك الإنسانية. قارن: الجواب الصحيح لابن تيمية. مج / ٤ ص ١١٢ ـــ ١١٣.

(٢) نفسه ص ٩٠ ـــ ٩١، انظر. ض. مج ٢٠، ص ١٩٣.

(٣) ف. ض. مج ٧، ص ٥٣٦.

(٤) ف.ض. مج ٧ ص ٥٣٨.

(٥) نفسه ص ٥٣٨.

بذلك[1]. ويدلل ابن تيمية على رفضه لهذه الفكرة، بأن الإنسان قد يصدق بوجود أشياء ويعلمها، مع أنه يكرهها وينفر منها[2]. ولذلك فلا بد أن يقوم بالقلب، التصديق، والمحبة حتى «يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة، والأعمال الظاهرة»[3]، التي يعتبر كلا منهما دليلاً على وجود الآخر ومؤثراً فيه. فالأقوال والأعمال تؤثر في القلب. «لكن القلب هو الأصل والبدن هو الفرع. والفرع يستمد من أصله. والأصل يثبت ويقوي بفرعه»[4]. ونفهم من هذا التصور أن الباعث الإيماني، وإن كان متعلقاً بالجانب النفسي، إلا أنه يقوم كذلك على الجانب العقلي في صورته النقية الراقية.

ولعل مما يؤيد هذه الفكرة، ويعتبر في الوقت نفسه بديلاً لفكرة اللذة العقلية التي يقول بها الفلاسفة، تصوره لفكرة «التذكر» التي نجدها في القرآن، وفي السنة. ومن خلال تحليله لتلك الفكرة نراه يشير إلى معناها الباطني العميق، وإلى آثارها النفسية ثم إلى أساسها العقلي، وارتباط ذلك كله بسلامة الطبيعة الفطرية، وبالمعرفة التامة. ومع توفر هذه العناصر بالإضافة إلى المحبة، والإرادة، يكون أداء العمل هو الصورة الطبيعية، والنتيجة المنطقية لهذا الباعث العقلي، الذي اكتملت عناصره، وما يتصل به من أبعاد. ولذلك يقول: إن «التذكر التام، يستلزم التأثر بما تذكره. فإن تذكر محبوباً طلبه، وان تذكر مرهوباً هرب منه»[5].

وفي توضيحه لأبعاد هذه الفكرة يذكر أيضاً، أنه إذا لم يحصل الأثر المطلوب من التذكر، فهذا يعني أن المؤثر غير تام. «والفعل إذا صادف محلاً قابلاً تم. وإلا لم يتم. والعلم بالمحبوب يورث طلبه. والعلم بالمكروه يورث تركه. ولهذا يسمى هذا العلم الداعي. والداعي مع القدرة يستلزم وجود المقدور، وهو العمل بالمطلوب المستلزم لإرادة المعلوم المراد». وهذا كله إنما يحصل مع صحة الفطرة، وسلامتها. «أما مع فسادها، فتفسد معها القوة العلمية، والقوة العملية معاً.

---

(١) د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر. دار المعارف جـ ١، ط / ٤ — ١٩٦٦، ص ٣٧٢ — ٣٧٣، وانظرص / ٣٧٤ — ٣٨١.

(٢) ف. ض. مج ٧ ص ٥٤١.

(٣) نفسه ص ٥٤١.

(٤) نفسه ص ٥٤١.

(٥) نفسه ص ٢٥.

ومن ثم فقد يحس الإنسان بالشيء اللذيذ، دون أن يجد تلك اللذة، بل قد يشعر بالألم «وكذلك من فسد باطنه»[1]. كما أشرنا إلى ذلك في الباب الأول. وواضح أن هذه الفكرة، بالمقارنة بفكرة اللذة العقلية الفلسفية، تعتبر أكثر دقة، وشمولاً، وواقعية، فضلاً عن أنها دينية ومنهجية معاً.

التحسين والتقبيح العقليين :

وأما فكرة التحسين والتقبيح العقليين. فقد أشرنا إليها عند مناقشة فكرة مصدر الإلزام الخلقي. وقد تبين لنا مما أثرناه في تصوره لطبيعة العقل، ومما ذكرناه قبل ذلك. أن ابن تيمية يقرر أن العقل يصلح أن يكون باعثاً خلقياً. ونود أن نشير هنا إلى أن هذه الفكرة قد دار حولها جدل بين مدارس علم الكلام قديماً، كما حدث بالنسبة لها التباس لدى بعض الدارسين. ولا سيما فيما يتصل بحقيقة موقف السلف إزاءها[2].

وفيما يتصل بالجدل الذي ثار حولها، فهو معروف، مما لا يحتاج الأمر معه إلى إعادة سرده. اللهم إلا بقدر مايخدم فكرتنا وهو تصور ابن تيمية لها. ومناقشته لمختلف الاتجاهات حولها.

فالمعتزلة يقرون بأن الصفات الحسنة، أو القبيحة ذاتية في الأفعال. والعقل وحده يدرك ذلك. والشرع كاشف لما فيها من حسن أو قبح. ومعنى هذا: أن ما يحسنه العقل البشري، أو يقبحه فالشرع يتبعه في ذلك. أي إن العقل الإلهي يتبع خطى العقل البشري في هذه القضية. وفضلاً عن استحالة هذا التصور، ففيه — كما يذكر ابن تيمية — تشبيه الخالق بالمخلوق، وتشبيه للمخلوق بالخالق «وهذا قول باطل، كما أن تمثيل الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق في الصفات باطل»[3].

والأشاعرة، ومن تبعهم يرون، أن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام،

---

(١) ف.ض. مج ٧ ص ٢٥ — ٢٦، انظر. نقض تأسيس الجهمية . / ١ ص ٢٦٨.
(٢) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٥١ — ١٥٢.
(٣) ف. ض مج ٨، ص ٤٣١ قارن د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٢٨ — ١٣١.

ولا على صفات هي علل للأحكام. بل يرون أن القادر قد أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر[1]. ومقتضى هذا التصور ـــ كما أشرنا من قبل ـــ أن يكون الله «فاعلاً لكل ما يوجد من أفعال العباد»[2]، كما أن أفعال العباد تكون «أمارة على السعادة، والشقاء فقط، من غير أن يكون في أحد الفعلين معنى يناسب الثواب، أو العقاب[3]».

على أن الغزالي ومن تبعه قد أثبتوا المناسبة في هذا الصدد. وذكروا أنه قد عرف بالاستقراء أن ما أمر به الشرع تقترن به مصلحة العباد، وهو حصول النفع لهم، والأمر بالعكس فيما نهى عنه «من غير أن يكون الرب أمر به لتلك المصلحة، ولا نهى عنه لتلك المفسدة»[4]. والآمدي قد أجاز الحكمة في الأمر والنهي[5].

وهذا القول عنده ضعيف، مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء مع مخالفته لمقتضى العقل الصريح. حيث نزه الله سبحانه نفسه عن الفحشاء (الأعراف: ٢٨) ونزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر، وبين فاعلي هذا أو ذاك. (الجاثية: ٢١) و([القلم: ٣٥)، (ص: ٢٨)[6].

ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء يخالفون العقل؛ حيث يقررون أن الله حرم المحرمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت. ومعنى هذا أن لدينا أمرين: الإيجاب، والتحريم وهذا حكم الله، وخطابه. والثاني: الوجوب والحرمة. وذلك صفة للفعل. والحكم ثابت بالخطاب. أما الصفة فليس. يلازم أن تكون ثابتة به، وإنما قد تثبت بدونه. أما الحكم فهو قائم على «ما تتضمنه الأحكام من المصالح «أو المفاسد. وذلك علم الله، وحكمته[7]».

---

(١) ف. ض. مج ٨، ص ٤٣٣.
(٢) النبوات، ص ١٠٤.
(٣) النبوات، ص ١٠٥.
(٤) نفسه ص ١٠٥.
(٥) نفسه ص ١٠٥، انظر ص ١٠٦ ـــ ١٠٧.
(٦) ف. ض. مج ٨، ص ٤٣٤.
(٧) نفسه ٤٣٣ ـــ ٤٣٤، انظر النبوات ص ١٠٤.

ولذلك يذكر ابن تيمية أن ثمة ترابطاً بين الصلاح، والنفع، والمشروعية. فكل عمل صالح يكون نافعاً لصاحبه، وبالعكس. وكل نافع صالح فهو مشروع. وبالعكس. وأيضاً فكل ما كان صالحاً، نافعاً مشروعاً فهو حق، وعدل. وفي هذا الصدد يكون الاستدلال بالنص قائماً على أساس أن الشرع قد أمر بهذا الفعل، فيعلم كونه عملاً صالحاً، وطاعة لله ورسوله، وحقاً، ونافعاً[1].

على أنه قد يعلم من غير طريق الشرع كون الشيء صالحاً، أو عدلاً، أو حسناً. ولكن بعضهم لا يستدل بذلك على كونه مشروعاً «وهذه الطريقة فيها خطر عظيم، والغلط فيها كثير، لخفاء صفات الأفعال»[2]. وفي هذا يكون المنهج العقلي مقبولاً حيث يكون الاستدلال بالمصالح، التي ليس في الشرع ماينفيها، على أنها من الشرع. فالشيء عندما يكون حسناً يستدل بحسنه على أنه من الشرع. وهذا المنهج عدل إذ من «العدل أن يرى للشيء نظير، وشبيه فيستدل على حكمه بحكم نظيره. ولكن أعلم الناس من كان رأيه واستصلاحه واستحسانه، وقياسه موافقاً للنصوص»[3] كما يقول مجاهد: «أفضل العبادة الرأي الحسن. وهو اتباع السنة»[4].

وعلى هذا، فكل ما يحقق مصلحة، أو منفعة مشتركة للناس... فإنهم يتفقون على أن يلزموا أنفسهم به. وكذلك فالأمور التي تسبب لهم ضرراً يحتاجون أن يحرموها على نفوسهم. وذلك دينهم، ولا يكون ذلك إلا باتفاقهم، وتعاقدهم، وتعاهدهم، كما جاء في الحديث: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له» فهذا يعد من «الدين المشترك بين جميع بني آدم من التزام واجبات ومحرمات. وهو الوفاء والعهد»[5]. على أن هذا العقد، أو العهد الاجتماعي إنما يرتبط قبوله، وصلاحيته بما يحققه من نفع وبما يدفع من شر أو فساد. ومن ثم فإنه يكون باطلاً فاسداً إذا كان فيه مضرة راجحة على المنفعة وقد يكون حقاً إذا كان نفعه خاصاً، أو راجحاً[6]، ونلحظ أنه يربط هنا بين المنفعة، والحسن

---

(١) قاعدة في المحبة، ورقة ١٤٨.

(٢) نفسه، ورقة ١٤٨.

(٣،٤) نفسه، ورقة ١٤٨.

(٥) نفسه، ورقة ١٤٨.

(٦) نفسه، ورقة ١٥٤.

العقلي، وبين الضرر والقبح العقلي. وهذا غير ما ذهب إليه المعتزلة من أن «المنفعة قد تكون حسنة وقبيحة»[1]. وعلى هذا فإن «القديم سبحانه لو أثاب من لا يستحق الثواب تفضلاً منه لصح ذلك، وإن كان نفعاً. ولو علم أن في إيصال الملاذ إلى زيد مفسدة لعمرو، لصح ذلك وإن كان نفعاً له»[2]. مع أنهم يذهبون إلى أن المنافع هي الملاذ، والسرور، وما يؤدي إليهما، أو إلى أحدهما إن لم يعقب ضرراً يزيد عليه. وأن المضار هي الغموم، والآلام وما يؤدي إليهما كذلك، أو إلى أحدهما إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه[3]. ومن ثم فإن موقفهم يبدو مضطرباً بصدد هذه القضية. ومن ناحية أخرى: فهم في ربطهم بين الشهوة واللذة، ثم بين الألم والنفور، ثم بين السرور والغم والاعتقاد[4]، قد يقتربون من ابن تيمية في هذا الصدد وإن كنا نراه يستعمل لفظ «الحب، والمحبة» كما تبين لنا.

على أن قد يثار هنا سؤال حول المسئولية الخلقية والشرعية، بصدد تلك الأفعال أو الأمور التي يرى العقل حسنها، أو قبحها، دون أن يرد بذلك شرع. ولقد أجاب ابن تيمية على هذا السؤال كما ذكرنا فيما مضى. ونضيف هنا أنه يرى أن لدينا ثلاثة أنماط من الأفعال، نتيجة للعلاقة بين الشريعة، والحكمة التي تقوم على أساس المصلحة ودفع الضرر.

الأول: أن يكون الفعل ذاته مشتملاً على مصلحة، أو مفسدة والعقل يدرك ذلك، وإن لم يرد خطاب من الشرع به. فهذا النوع هو حسن، وقبيح. والشرع يقبح ذلك دون أن يكون قد أثبت للفعل صفته. وهنا تكون المسئولية خلقية، لا شرعية. فلا يعاقب في الآخرة بسبب فعل القبيح. وهذا مما غلط فيه ــ كما يقول ــ غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح. حيث قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولاً[5]. بيد أن هذا بخلاف النصوص

(١:٣) القاضي عبد الجبار. المغني في التوحيد والعدل جـ / ٤ تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ١٤. وانظر ص ٨ ــ ١٣، ص ١٥ ــ ١٨.

(٤) المغني. جـ / ٤، ص ١٥ ــ ١٦، قارن. المغني، جـ / ٦، ص ١٣٥ ــ ١٥٤ عند كلامه عن أن القديم سبحانه قادر على ما لو فعله لكان ظلماً قبيحاً، ورد الشبه الوارادة في هذا الصدد.

(٥) ف. ض. مج ٨، ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥.

التي تعلن أن الله لا يعذب أحداً حتى يرسل رسلاً، يبصرون، ويهدون، وحتى تنقطع الأعذار [الاسراء: ١٥]، [النساء: ١٦٥]، [القصص: ٥٩]، [الملك: ٨ — ١٠].

الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً. وبذلك يكتسب الفعل صفة الحسن، والقبح بأمر الشرع كما أوضحنا[١].

الثالث: تلك الأمور التي يكون القصد من الأمر الشرعي فيها، هو الاختيار والابتلاء. هل يطيع العبد، أو يعصي ربه؟ دون أن يكون فعل المأمور نفسه مراداً. كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أطاع الأمر فداه بالذبح. فالحكمة هنا «منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به»[٢]. وهذا النوع، والذي قبله لم يلتفت إليه المعتزلة. كما أن «الأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان. وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع، ولا بالشرع. وأما الحكماء، والجمهور، فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»[٣].

وفي رأينا: أن هذا التصور الذي طرحه ابن تيمية يقضي على شقة الخلاف بين أئمة علماء الكلام، ومنه يتبين أن كلا من الجناحين الكبيرين، المعتزلة، والأشاعرة قد أصاب جزءاً من الحقيقة دون أن يدخل في حسبانه الجزء الآخر.

ومن ناحية أخرى، فإنه بهذا يتبين أن التصور الشائع بأن الأشعرية يمثلون الإتجاه السني أو السلفي في الفكر الإسلامي غير صحيح أيضاً. ومن ثم فلا نوافق. بعض الباحثين على أن أهل السلف، وعلماء الحديث المسلمين قد سبقوا «علماء اللاهوت في الغرب ببضعة قرون، حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها إلى إرادة الله. فالخير ما حسنه الشرع، وأثنى عليه. والشر ما قبحه الشرع ونفر منه. ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً. ولو نهى عن الصدق لكان شراً. وليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيراً في ذاته، أو شراً في ذاته»[٤]. وفي هذا الصدد يشيد صاحب هذا الرأي، بموقف المعتزلة في رفضهم لما ذهب إليه السلف، وبنظريتهم في

(١) نفسه، ص ٤٣٥ — ٤٣٦.

(٢،٣) ف. ض. مج ٨، ص ٤٣٦.

(٤) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٥١ — ١٥٢.

الحسن والقبح العقليين، وهو الاتجاه الذي وجدناه ــ بعد ذلك بتسعة قرون ــ كما يقول ــ لدى أفلاطوني كمبردج. حيث رفضوا فكرة علماء اللاهوت[١]، ورأوا أن العقل «هو الباعث على الفعل الخلقي، ومقرر غايته»[٢]، ورفضوا رأي «هوبز» عن همجية الإنسان، وأشاروا إلى أن الإنسان مدني بطبعه، وبذلك يصبح الخير مرتبطاً بمصلحة المجموع دون مصلحة الفرد»[٣]. وواضح أن هذا الرأي يمكن أن يعترض عليه بما يلي:

أولاً : أن ما أشار إليه لا يمثل رأي علماء السلف، ولا أهل الحديث، وإنما هو رأي الأشعرية، وهم لا يمثلون علماء السلف.

ثانياً : أن علماء السلف ــ كما ذكرنا ــ لا يرفضون التحسين أو التقبيح العقليين، كما لا ــ ينكرون أن تكون في الأفعال ذاتها ما يوجب حسنها، أو قبحها.

ثالثاً : أنهم يقولون بالحكمة البالغة في كل ما أمر به الشارع، وما نهى عنه، ومن ثم فهم يرفضون أن يتصور نهيه عن الصدق أو أمره بالكذب، بل كان هذا التصور من حجتهم في رفض رأي الأشعرية كما ذكرنا.

رابعاً : إن التصور بأن المعتزلة يمثلون الاتجاه العقلي الوحيد في الفكر الإسلامي، غير دقيق. اللهم إلا إذا كان معناه أنهم يمثلون الاتجاه المفرط، والمغالي في الاعتماد على العقل، الأمر الذي أوقعهم في محاذير كثيرة، كما أشرنا إلى هذا فيما مضى.

على أننا يمكن أن نشير إلى ما ذكرناه عن ابن تيمية: من اعتداده بالعقل الصريح الخالص، وإلى ما ذكره من أن الإنسان مدني بطبعه، وإلى تركيزه على ضرورة احترام العقد، أو العهد الاجتماعي طالما كان محققاً لمصلحة، أو لمنفعة خاصة، أو راجحة، وإلى اهتمامه بما يحقق المنافع، ويدفع الآلام، وإلى ربطه ذلك بما تقتضيه الفطرة. وبما أن الإسلام دين الفطرة في أتم مظاهرها، فإن

---

(١) نفسه ص ١٤٩.
(٢) نفسه ص ١٤٩.
(٣) نفسه ص ١٤٩.

المنفعة هي محور شرع الله وأحكامه، وأساس «ما خطه من فضائل وأخلاق»[1]. ومن ثم فلا نجد تناقضاً بين العقل، والفطرة، والمنفعة، والشرع في الإسلام[2]. ولذلك يقول: «بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة، والمتكلمة، والدلائل العقلية، فوجدت دلائل الكتاب، والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر. وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها، واضطرابها[3]».

ومما يدلنا على مدى اعتداد ابن تيمية بأهمية البواعث والغايات العقلية، ما يشير إليه من أن، الحسنات، والعبادات، وسائر المأمور به من الواجبات، والمستحبات، ومن المكروهات المنهى عنها، نهى حظر، أو تنزيه تنقسم إلى ثلاثة أقسام: عقلي، وملي، وشرعي[4]. ويقصد بالعقلي: ما اتفق عليه، أو ما يشترك فيه «أهل العقل من بني آدم. سواء كان لهم صلة كتاب أو لم يكن»[5]. وبالشرعي: ما اختص به أهل شريعة القرآن[6]. أما الملي: فهو ما اتفق عليه أهل الكتب المنزلة ومن اتبعهم من أهل الملل[7].

ومصدر هذا التقسيم لديه، هو ما تتم به المصلحة العامة. ولذلك فإن جميع بني آدم العقلاء، لا بد لهم من أمور يأمرون بها، وينهون عنها. وبدون ذلك لا يستطيعون أن يعيشوا حياة تجلب لهم المنفعة، وتدفع عنهم المضرة[8].

أما فيما اتفق العقلاء عليه، فإنه لا يلتفت فيه إلى هؤلاء الشواذ الذين يخرجون عن العقل[9]. كما أنه ليس الغرض بتسميتها عقلية، كون العقل يحسنها، أو يقبحها على الصورة المتنازع فيها، وإنما الغرض ما اتفق عليه المسلمون، وغيرهم

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق. المكتبة الأموية. ط ١ — ١٣٨٦هـ، ص ٢٣ — ٢٤، انظر ص ٢٥ — ٢٦.

(٢) راجع مثلاً: ف. ض. مج ١٤، ص ١١٥ — ١١٩.

(٣) ف. ض. مج ١٤، ص ٣٣٢، انظر ص ٣٣٣ — ٣٣٥.

(٤) ف. ض. مج ٢٠ ،ص ٦٢ — ٦٣، ص ٦٦.

(٥) نفسه، ص ٦٦.

(٦،٧) نفسه، ص ٦٦، ص ٦٢.

(٨) ف. ض. مج ٢٠، ص ٦٧.

(٩) ف. ض. مج ٢٠، ص ٧٧.

من التحسين، والتقبيح العقليين، اللذين فيهما جلب المنافع، ودفع المضار. ومن ثم يلتقي العقلاء على مدحها: كالصدق، وأداء الأمانة، والعدل، والإحسان، إلى الناس بالمنافع، والمال، «ومثل العلم والعبادة المطلقة، والورع المطلق، والزهد المطلق. والتسبيح والخشوع، والنسك المطلق. بحيث لا يمنع القدر المشترك أن يكون لأي معبود كان، وبأي عبادة كانت. فإن هذا الجنس متفق عليه بين الآدميين. ما منهم إلا من يمدح جنس التأله، مع كون بعضه فيه ما يكون صالحاً حقاً، وبعضه فيه ما يكون فاسداً باطلاً»[1]، ومن هذا نرى أن ابن تيمية يرى أن الاتجاه العقلي نحو التدين، والبواعث العقلية نحو السلوك الخلقي على مختلف أنماطه مقبول من جميع العقلاء. بصرف النظر عما يكتنف هذه الأنماط الخلقية، أو الدينية من أخطاء في التطبيق، وفي الممارسة. ومن ثم فهو يرى أن جل العقلاء يحسنون، بل يوجبون التورع عن قتل النفس، وعن الزنا، وعن ظلم الناس. «لأن مصلحة دنياهم لا تتم إلا به. وكذلك مصلحة دينهم سواء كان ديناً صالحاً، أو فاسداً[2]» ذلك أن هذه الاتجاهات كلها لا تختلف فيها العقول، ولا الشرائع.

على أن هذه الطاعات، والعبادات العقلية، تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يكون تابعاً للحقائق الموجودة الثابتة، والمقررة كالعلم، والصدق — مثلاً — وهذا النوع لا خلاف فيه. والثاني: ما يكون مرتبطاً بابتغاء الحق، وتحقيقه «كالعدل، وأداء الأمانة، والصلاة، والصيام، والنسك، والزهد، والورع»[3]. وهذا النوع تتباين فيه المذاهب، والملل، وإن كان يضمها أساس مشترك كتأله القلب، والتعبد للمعبود، والإمساك عن الشهوات البدنية.. وغير ذلك[4].

لكن قد يعترض بعضهم — كما يذكر ابن تيمية — بأن النوع الأول قد يكون عرضة للتباين أيضاً. فبعض الناس يصدق، ما يعتبره الآخر كذباً. والأمر كذلك فيما يتعلق بالعلم تماماً كما يختلفون في الاعتبارات التي يتحقق بها العدل، من التوافق، أو التماثل أو غير ذلك.. ويجيب ابن تيمية: بأن هذا صحيح، لكن الاختلاف في النوع الأول يعود إلى «وجود الشيء في نفسه وهو الحق الموجود»[5]

---

(١) نفسه ص ٦٨.
(٢) نفسه ص ٦٨.
(٣) نفسه ص ٦٩.
(٤) نفسه ص ٧٠.
(٥) نفسه ص ٦٩.

ولا يتوقف الأمر فيه فيه على الإرادة والقصد والأمر. أما العدل.. فإن الموافقة فيه ترجع إلى القصد، والفعل، والإرادة، وهذا كله يتنوع بحسب الأحوال[1] وهكذا يشمل التنوع، والاختلاف سائر أنماط القسم الثاني كما ذكرنا.

وأما عن العلاقة بين القسم العقلي هذا، وبين القسمين الآخرين، فيذكر أنه بالنسبة لهما يعتبر مقدمة، والثالث نتيجة. أما الثاني: وهو الملي: فهو المقصود بخلق الناس[2]. وهو الذي جاء به الرسل، ووكدت أمره، وهو أكبر المقاصد بالدعوة[3].

وعلى هذا: فغالب الفقهاء إنما يعالجون القضايا الشرعية مع العقلية. ومن ثم يكثر فيهم «من ينحرف عن طاعات القلب، وعباداته»[4]. أما المتصوفة: فقد يغلب فيهم من يتبع الطاعات الملية مع العقلية. وأكثر ما ينحرفون فيه هو خروجهم «عن الطاعات الشرعية»[5]. أما الفلاسفة: فيقف معظمهم على الطاعات العقلية[6].

والنتيجة التي نخرج بها من هذا التقسيم: أن البواعث الشرعية لا بد فيها من العقلية، والملية، كما أن الملية لا بد فيها من الشرعية والعقلية. والعقلية لا بد فيها من الشرعية والملية. ولذلك يقول: إنه قد يحصل للإنسان تأله شرعي فقط، ولا بد فيه من العقلي والملي، «بحيث ينيب إلى الله، ويحبه»، وقد يقف عند «المشروع من الأفعال الظاهرة من غير أن يحصل لقلبه إنابة، وتوكل، ومحبة. وقد يحصل التمسك بالواجبات العقلية من: الصدق، والعدل، وأداء الأمانة، ونحو ذلك من غير محافظة على الواجبات الملية والشرعية»[7].

ولذلك، فإن العالِمين بمعاني الكتاب والسنة، والعارفين به «فهم في العلوم كالعارفين من الصوفية الشرعية. فهؤلاء هم علماء أمة محمد المحضة. وهم أفضل الخلق وأكملهم وأقومهم طريقة»[8].

---

(١) نفسه ص ٦٩.
(٢) نفسه ص ٧١.
(٣) نفسه ص ٧٠.
(٤) نفسه ص ٧٢.
(٥) نفسه ص ٧٣.
(٦) نفسه ص ٧٢.
(٧) نفسه ص ٧٣.
(٨) نفسه ص ٦٣.

الأبعاد الدينية والنفسية للبواعث العقلية :

وهكذا نصل إلى النقطة التالية، وهي الأبعاد النفسية والدينية لتلك البواعث. ونود أن نذكر خلاصة رأيه في هذا الصدد. وقد أشرنا عند حديثنا عن الحكمة الفلسفية، واختلاف الناس حولها، إلى أن الأحكام العقلية لا تسلم من الخطأ أو الانحراف[1]. كما أشرنا ــ في موضع آخر ــ إلى بعض دوافع هذا الانحراف، وذكرنا قوله بأن القلوب قد تمرض كما تمرض الأجسام، ويتبع ذلك فساد في الاعتقاد، وفي القصد لدى بعض الناس[2]. وذكرنا أيضاً ما يقوله: بأن ثمة من الجزئيات التي يحار فيها أكثر عقول الناس، وذلك لغلبة الهوى والشهوات، والشبهات عليها[3].

وعلى هذا: نجد ابن تيمية يحذر من أن تكون البواعث النفسية لها الغلبة على الأحكام العقلية. ومن ثم فلا بد من الاهتداء بالدين في مثل هذه الحالة، بل في كل الأحوال[4]. ويدلل على هذا، بأن الغضب، والحَمِيَّة قد تحمل الإنسان على فعل ما يضره، وترك ما ينفعه. بالرغم من معرفته بهذا، وذاك. وهذا هو الجهل الذي لا يتفق مع البواعث العقلية في صورتها الخلقية الصحيحة؛ حيث إن الإنسان قد أقدم «على فعل ما يعلم أنه يضره، وترك ما يعلم أنه ينفعه»[5].

وذلك، أن الإنسان قد يجد في نفسه من البغض، والمعاداة لبعض الأشخاص، أو الأفعال، فيحمله هذا على أن يضرب بمعرفته بما يضر، وينفع عرض الحائط، بسبب هذا البغض، والحسد، الذي غلب موجب العلم، مما يدل «على ضعف العلم لعدم موجبه ومقتضاه»، وهو تغليب العقل على الهوى[6].

وعلى هذا. فإذا اندفع عن النفس ــ كما يقول ــ معارض الهوى، والحسد، والكبر، وغيرها، أحب القلب ما ينفعه من العلم والعمل الصالح[7]، ومن ناحية

---

(١) قارن: نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٣٢٣.

(٢) الرد على المنطقيين ص ٣٣١.

(٣) ف. ض. مج ١٤ ص ٣٨.

(٤) المصدر السابق ص ٣٨.

(٥) ف. ض. مج ٧ ص ٥٤٠.

(٦) المصدر السابق ص ٥٤٠.

(٧) ف. ض. مج ١٥ ص ٢٤١ ــ ٢٤٢.

أخرى، فإذا قوى العلم، والتذكر اندفع الهوى. فإذا اندفع الهوى، أبصر القلب، وعلم[1]. والأمر بالعكس. فإذا لم يتحقق العلم الصحيح، والعمل به كان الإنسان فاسداً، ضالاً غير مهتد[2].

ومن ناحية أخرى، فإن الذي يتبع العقل، ولكنه يكون سيء القصد، فلا يتحقق له ما يطلبه لا من العلم، ولا من العمل. بل الأمر كذلك بالنسبة للعابد الذي يتبع منهجاً عقلياً فاسداً[3]. «فلا بد من سلوك الطريقين معاً، ليس ذلك في وقت واحد، ولا بد أن يكون ذلك جميعه موافقاً لما أخبر به الرسول، ولما أمر به»[4]. وبهذا نستطيع أن نتبين الفروق بين مختلف المواقف الخلقية؛ فهناك من يعرف الحق ويعمل به، ومن يعرفه ولا يعمل به.، وهناك من يجحده. وعلى هذا يتحدد ــ أيضاً ــ اتجاه الإصلاح بالدعوة بالحكمة، والموعظة الحسنة[5].

ويربط بين موقف المعرفة، والدوافع النفسية، وبين الخصائص الفطرية للطبيعة الإنسانية. في حالات اعتدالها أو فسادها؛ فالباعث العقلي وحده لا يكفي دون أن يلقي الدعم من النفس الإنسانية التي فطرت على «حب ما ينفعها، وبغض ما يضرها»[6]. فإذا سلمت من الفساد، ورأت الحق، اتبعته، وأحبته[7] محتكمة في هذا الواجب إلى الخلقي، الذي يقضي بمعرفة الحق الموجود، والالتزام به قولاً، وعملاً، أو بالسعي نحوه، وقصده لما له من نفع، وفائدة. «وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه»[8]. ومن ثم يغدو هذا المسلك أمارة على فساد الفطرة. فتحب ما يضرها، وتبغض ما ينفعها مع علمها بذلك كما رأينا[9].

ولذلك يقول الله تعالى: «واذكر عبادنا إبراهيم وإسحٰق، ويعقوب أولي الأيدي

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٤.
(٢) المصدر السابق ص ٣٤٤.
(٣) نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ، ص ٢٦٨ ــ ٢٦٩.
(٤) المصدر السابق ص ٢٦٨.
(٥) الرد على المنطقيين، ص ٤٦٧ ــ ٤٤٨.
(٦) ف. ض. مج ٧، ص ٥٤٠.
(٧) ف. ض. مج ١٥ ص ٢٤١.
(٨) نفسه ص ٢٤١.
(٩) ف. ض. مج ٧ ص ٥٤٠.

والأبصار» (صَ : ٤٥). يعلق على هذه الآية بقوله: «فوصفهم بالقوة في العمل، والبصيرة في العلم»[1] ويذكر أيضاً: أن أصل هذه القوة، هو قوة القلب. التي توجب محبة الخير، وبغض الشر. ومن ثم يتميز المؤمن عن المنافق. فالمؤمن «قوته في قلبه وضعفه في جسمه. والمنافق قوته في جسمه، وضعفه في قلبه»[2].

وبعد أن تبين لنا في إيجاز تلك الأبعاد النفسية، والدينية للبواعث العقلية مما يكسبها ـــ حسب تصور ابن تيمية ـــ الصورة الخلقية الفاضلة. نود أن نتحدث هنا عن التصور العام الذي نخرج به من معالجتنا لهذه البواعث.

ومن السمات العامة لهذا التصور: أنها تقوم على المفهوم الإسلامي. الملتزم بالقرآن، والسنة الصحيحة. كما تبين لنا من خلال هذا المبحث.

ومنها: أنها تبعد عن الجنوح، والمغالاة في تقديرها لدور العقل في تقدير خلقية السلوك، والحمل على فعله، في الوقت الذي لا تهمل فيه دوره... الفعال في هذا المجال. وعلى هذا فلا مندوحة من الاهتداء بالشرع، والالتزام به. بل رأينا العقل هو القائد الموجه في تلك الفترات التي لا يكون فيها شرع. ورأينا أن أحكامه العامة التي تتفق في الحسن، أو القبح مع المصلحة العامة، أو الخاصة، يجب الالتزام بها خلقياً، بل إنها تصبح ديناً، لا يحق الخروج على أحكامه.

ومنها: أن تلك البواعث تقوم على فكرة التناسق، أو التعادل بين قوى النفس. وعلى هذا: يجب الحد من اندفاع القوى النفسية، أو الميول العاطفية حتى لا تفقد الأحكام أو الأنماط السلوكية الخلقية موضوعيتها، بنفس القدر الذي يجب فيه الحد من اندفاع أو غلبة الصورية العقلية أيضاً. بل رأينا هذه البواعث في اهتدائها بالشرع، لا تستسلم لمقتضيات التجربة الذوقية، الوجدانية حتى لا تتجاوز الحدين الآخرين: العقل، والشرع.

ومنها: ضرورة اتفاق الظاهر فيها، مع الباطن: فالعقل، لا يجري وراء منفعة خاصة ليهدم بذلك أساساً خلقياً آخر. بمعنى: أن المصلحة أو اللذة، أو المنفعة

---

(١) نفسه ص ٥٤٠.

(٢) نفسه ص ٥٤٠ ـــ ٥٤١، انظر، ص ٥٣٧ ـــ ٥٣٨.

لا يمكن تبريرها ــ من وجهة النظر العقلية ــ على حساب التناقض بين الظاهر والباطن مثلاً. ومن ثم رأينا ابن تيمية يعيب فكرة النفاق. وفي هذا نجد ابن سينا غير موفق، حين يقول: «وأما اللذات ــ فيستعملها على إصلاح الطبيعة. وإبقاء الشخص، أو النوع، أو السياسة[1]. وهذا الكلام مقبول طالما كانت اللذات طريقاً إلى الإصلاح في حدود الشرع، وهي الحفاظ على النوع. ولكنه يقول بعد ذلك: «على أن يكون هذا خاطراً عندما يستعمل بالبال، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة، لأن القوة الشهوانية تدعو إليها، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها»[2]. ومعنى هذا، أن تسلم النفس الناطقة قيادها بيد القوة الشهوانية. وأما فكرة الصلاح فلا تعدو أن تكون خاطراً فقط. ولذلك فهو يلتمس العذر، ويذكر أن على النفس الناطقة أن تجعل هذا عذراً لها[3]. ومن ثم فعلى الإنسان أن «يعاشر كل فرقة بعادتها، ورسمها، فيعاشر الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون مسترا باطنه عن الناس. ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة، ولا يغلظ بهجر. وأن يسمح بالمقدور، والتقدير من المال لمن تقع له إليه حاجة من الشركاء له في النوع»[4] مع حفظ الأسرار «وركوبه في مساعدة الناس كثيراً مما يخالف طبعه»[5].

فهذا التناقض بين الظاهر، والباطن ــ مهما قيل في تبريره ــ صورة من صور النفاق التي رأينا ابن تيمية يبعد بها عن البواعث العقلية. بالإضافة إلى المحاذير الخلقية السلوكية الأخرى، التي تبرز أمامنا واضحة لدى ابن سينا من خلال ما ذكرناه.

ومن تلك السمات: أن هذه البواعث لا بد أن تتفق مع مقتضيات الطبيعة الفطرية. ومن ثم فإنها تكون معبرة عن حقيقة الإرادة الإنسانية الحرة، دون أن يكون ثمة ما يبعد بها عن صورتها الخلقية الموضوعية.

ومنها: أنها لا بد أن تكون متفقة مع صالح المجموع. وفي هذا الصدد رأيناه

(١) رسالة في علم الأخلاق، ص ١٠٩.
(٢) نفسه ص ١٠٩.
(٣) نفسه، ص ١٠٩.
(٤) نفسه، ص ١٠٩.
(٥) نفسه ص ١١٠.

يشيد ــ كما ذكرنا ــ بفكرة العقد الاجتماعي الذي يأخذ قوة السلطة التشريعية، طالما لم يكن هناك شرع إلهي.

وبهذا التصور نستطيع أن نقول باطمئنان: إن فكرة ابن تيمية هنا تتميز عن سائر أفكار، أو مذاهب النزعة العقلية في الفكر الغربي، على اختلاف مدارسها. لدى الديكارتيين[١]، ولدى أفلاطوني كمبردج[٢]، ولدى غيرهم، وذلك ببعده عن النظرة الجزئية التي تغلف آراء هؤلاء. فرأينا لنظرته أبعاداً، نفسية، واجتماعية ودينية، لا تتوفر مكتملة في أي مذهب من المذاهب العقلية، فعلى سبيل المثال: نرى اسبينوزا: يقيم مذهبه في الأخلاق على أساس رياضي، وعلى أساس فكرة وحدة الوجود، أو كما قال: «وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كل من أعرفهم[٣]». وبهذا يرى بعضهم أننا نجد لدى اسبينوزا امتزاجاً تاماً بين القيم الميتافيزيقية، والأخلاقية، والدينية، وذلك من خلال هذا المنهج العقلي القائم على أساس وحدة الإله والطبيعة[٤].

أما نظرية ابن تيمية: فهي شمولية تراعى العقل، والدين الهادي، والطبيعة الإنسانية، والقيم الإجتماعية الصالحة.

ولعل هذه الصورة تكون أكثر وضوحاً إذا تحدثنا عن البواعث الدينية. وهي موضوع البحث التالي إن شاء الله.

---

(١) قارن د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية ١٥٤ ــ ١٥٦.

(٢) نفسه ص ١٤٨ ــ ١٥١.

(٣) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين ١٩٧٣م. ص ١٠٣، وانظر ص ١٠٤ ــ ١١٥.

(٤) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة؛ ص ١٠٣ وانظر ص ١٠٤ ــ ١١٥.

المبحث الثالث

البواعث والغايات الدينية

تمهيـــد :

تناولنا البواعث والغايات النفسية، والعقلية من حيث صلتها أو تأثيرها في الكشف عن الطبيعة الخلقية للسلوك. وتبين لنا أن هذه العوامل لا تكفي وحدها ــ مع وجود الشرائع الدينية ــ في الدلالة على خلقية السلوك، وإن كانت تكفي مع غيابها.

على أنه في المحيط الإسلامي، قد تبين لنا ــ أيضاً ــ أنها مع البواعث، والغايات الدينية تبدو في صورة ملتحمة الأجزاء، بحيث يكون من العبث الفصل بينها. ومعنى هذا: أن البواعث والغايات الدينية التي ستكون موضوع هذا البحث، سوف تبدو كلا متحد العناصر، والأجزاء. ومعنى هذا: أن هذه البواعث، والغايات الدينية سوف تبدو لنا نفسية، وعقلية، واجتماعية. مثلاً. ومع هذا. فقد يكون مفيداً أن نتناولها في إطارها الديني البحت، الأمر الذي سوف يجلو حقيقة توافقها واعتمادها على الحقائق أو الطبائع النفسية، والعقلية. بالإضافة إلى ما يكون لبعض الأفكار الدينية «كفكرة الثواب والعقاب الأخروى» مثلاً من تأثير في الإقدام على هذا السلوك أو ذاك، ومن ثم يمكننا الحكم على مدى خلقيته في ضوئها.

وثمة ملاحظة أخرى تجدر الإشارة إليها، وهي أن هذه البواعث، والغايات الدينية، تمتد موضوعاتها لتشمل جميع الأنماط السلوكية المتعلقة بالدين بطريق مباشر، أو غير مباشر. ومن ثم فإنها تحتاج إلى بسط كبير، وهو ما لا تتسع له هذه الدراسة. ولهذا فإنني سوف أتناول القضايا العامة، والخطوط الرئيسية دون إغراق في التفاصيل وعلى هذا، فسوف يكون تناولنا لهذا الموضوع على النحو التالي:

١ ــ بيان طبيعة البواعث والغايات الدينية.
٢ ــ الأسس التي تقوم عليها.
٣ ــ وفي غضون هذه العناصر سوف نتناول فكرتين بشيء من التفصيل هما: «فكرة الجزاء الأخروى»، وفكرة «الاجتهاد»؛ من حيث بيان صلتهما بخلقية السلوك في ضوء المعايير الدينية.

طبيعة البواعث الدينية :

يذكر ابن تيمية: أن الله سبحانه قد طلب إلى الناس أن يعبدوه، ويتوكلوا عليه، أي يستعينوه. كما طلب إليهم أداء هذا العمل الديني في صورة كاملة. بمعنى: أن يتفاعل فيها الظاهر مع الباطن، ويتحد القلب بسائر الجسد. بل إن العمل القلبي ــ هنا ــ بالقياس إلى الظاهري المجرد من الحضور، والمعايشة القلبية يُعَد العنصر المعول عليه. ومن ثم فإنه يصبح واجباً خلقياً، لا يتحقق من مجرد الأداء الظاهري للعمل الديني يقول: «بل إيجاب ذلك ــ العمل القلبي ــ أبلغ من مجرد العبادة، والاستعانة»[١].

ومعنى هذا، أن هذه البواعث، والغايات لا تكون دينية خالصة إلا إذا كان التوجه إلى الله كاملاً. وحيث توجه الإنسان ــ كما يقول ــ توجه وجهه. وهذا يستلزم أن يكون توجهه بالظاهر والباطن جميعاً. والباطن هو الأصل. والظاهر هو الشعار، والكمال. ومن ثم فإذا قصد الإنسان وجه الله، وأراده، كان دليلاً على صلاح إرادته وقصده. «فإذا كان ــ مع ذلك ــ محسناً فقد اجتمع أن يكون عمله صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً»[٢].

ويدلل لهذه الفكرة؛ ما أشار إليه القرآن في كثير من الآيات التي تقرن فيها العبادة بالتوكل. سواء أكانت إمراً للرسول (ﷺ) أن يلتزمها، والأمر له أمر لأمته بحكم قدوته لهم، أم كانت أخباراً عن طبيعة الخلق الذي تخلق به المسلمون طوال التاريخ البشري. ويدلل لها كذلك؛ ما التزم به الرسول (ﷺ) في كل شئون حياته قولاً وعملاً[٣].

(١) ف. ض. مج ١٤، ص ٨.
(٢) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٧٦ ــ ١٧٧.
(٣) ف. ض. مج ١٤، ص ٨، ٩.

ومن ناحية أخرى: فلا بد أن تتفق هذه البواعث والغايات مع العقل، وتلائم الفطرة؛ فمن يقصد غاية معينة، أو يروم مطلوباً معيناً، عليه أن يطلبه بأقرب طريق، لاسيما إذا كان مَعْبودَهُ الذي يعبده، ويتوكل عليه. فإذا سلك غير هذا كان سيره معكوساً منكوساً[1]. ومعنى هذا: أن البواعث والغايات الدينية الخالصة لا بد أن يتلوَّن بها السلوك ويتلاءم مع طبيعتها. ولذلك، فإن من يجمع في قصده، وسيره بين التقرب إلى المعبود، والتباعد عنه. أو بين إرادته، والنفور منه، «كان جامعا بين قصدين متناقضين»[2].

وعلى هذا: فاتباع الوسائل التي تبدو متباعدة عن تحقيق هذه الغايات، يدل على أن البواعث الدينية غير تامة. «إذ القصد التام ينفي نقيضه، وضده. وهذا معلوم بالفطرة»[3]. ونفهم من هذا: أن البواعث الدينية الصادقة، لا بد أن تكون إيجابية التأثير، كما يتضح من خلال السلوك الديني الواعي، الذي يتميز بالموضوعية، والخيرية، كما يتميز بوحدة الاتجاه بمعنى، أن يكون خالياً من الازدواجية التي تدل على النظرة السطحية فضلاً، عن الحيرة والتردد. وهو الموقف الذي يتنافى مع خلقية السلوك. ومن ثم، فإذا أحب الإنسان ما يُكره محبته ديناً، ورضي أن يكون متردداً بين ما تتطلبه الفكرة الدينية، وبين ما تحذر منه كأن تبقى «شهوته تدعوه إلى قصده، وعقله ينهاه عن ذلك»، يكون حاله كمن يقدم رجلاً، ويؤخر أخرى. مما يعني: أن الصورة الدينية والخلقية للبواعث، والغايات لم تكتمل لديه بالمقياس الديني، فضلاً عن العقلي، والنفسي[4]. ويعني أيضاً: عدم اكتمال الحقيقة الدينية في قلب الإنسان. والأمر كذلك في كل المواقف التي يبدو فيها الإنسان متردداً بين المقصودات التي تُحَب دينا، وبين ما تكرهه النفس منها. فهذه المواقف ــ كما ذكرنا ــ ضد طبيعة الدين، ومنهجه، فضلاً عن دلالتها على الانحراف في هذا المنهج[5]..

ولعل مما يوضح بعض السمات التي تتميز بها البواعث الدينية، صدورها عن

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، جـ ١ ص ٢٣.
(٢) نفسه، ص ٢٣.
(٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٢٣.
(٤) نفسه ص ٢٣ ــ ٢٤.
(٥) نفسه ص ٢٤.

حقيقة الإيمان التي تتضح بعض ملامحها في: إخلاص المرء قلبه لله، وطمأنينته بحبه، وأن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما. وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وأن يخاف الله دون غيره، وألا يتوكل إلا على الله[1]. وغير ذلك من الخصائص التي تحدثنا عنها عند تناولنا لموضوع مصدر الإلزام الخلقي.

ومن العناصر التي تكشف عن طبيعة تلك البواعث، والغايات كذلك، عنصر أو فكرة «الإخلاص» التي تحدثنا عن أهميتها في تقرير خلقية السلوك. والتي ترتبط بتحقيق السعادة القصوى. واللذة القصوى. ومن ثم يقرر أن الإنسان إذا كان مقيماً على طاعة الله، كان في نعيم الإيمان في جنة الدنيا[2]. كما أن التقوى تبسط النفس وتشرح الصدر[3].

وهذا هو وجد وذوق أهل الإيمان[4]. وهذه الحالة النفسية والوجدانية، والعقلية تعتبر دلالة على صحة الحس، والحركة الإرادية، والطبيعية. ففي مثل هذه الحالة تحصل اللذة، والنعمة، وبفقدها يحصل الألم والعذاب[5]. ومن هنا كان حسن الإرادة، والقصد من أعون الأشياء على نيل العلم، والعلم الشرعي من أعون الأشياء على حسن القصد والعمل الصالح[6]. وبهذا تتضح لنا الخصائص النفسية، والعقلية، والطبيعية لفكرة الإخلاص من وجهة النظر الدينية، وهي الخصائص التي تجعل من أداء العمل على الطريقة المشروعة سعادة، ولذة، ونعيماً. وهذا بدوره يدلنا على طبيعة البواعث والغايات الدينية.

لهذا يذكر ابن تيمية، أن هذه الفكرة كانت أول الكلمات العشر التي أنزلها الله على موسى حيث قال: «أنا الله لا إله الا أنا إلهك، الذي أخرجتُك من أرض مصر من التعبد، لا يكون لك إله غيري»[7]. وقد شهد المسيح عليه السلام بأن

---

(١) ف. ض. مج ٧ ص ٤٢٦ — ٤٢٧.
(٢) ف. ض مج ١٤ ص ١٦٠ — ١٦١.
(٣) ف. ض مج ١٠، ص ٦٢٩.
(٤) ف. ض. مج ١٠ ص ٢٤٨، ١٦٩.
(٥) نفسه ص ١٤٠.
(٦) نفسه ص ٤٨٦، ٥٤٤، انظر ف. ض مج ٩، ص ٢٠٤.
(٧) الجواب الصحيح جـ ٤، ص١٠٨.

هذا هو «أعظم وصية في الناموس»[1]، كما جاء المرسلون جميعاً بهذه الفكرة. وهذا يعني أنها إنسانية، تتسم بالنبل والسمو. ومن ثم حملها الأنبياء تباعاً إلى البشر منذ فجر التاريخ. وعلى هذا، فكمال النفس البشرية، وسعادتها ونجاتها منحصر في أن يكون محبوبها، ومعبودها الله الذي لا أحب إليها منه «ولهذا كثر في الكتب الإلهية الأمر بعبادة الله وحده»[2].

ومن هذا العرض الموجز، يتضح لنا بعض خصائص هذه البواعث والغايات؛ فهي مرتبطة بالأمر والنهي الإلهيين، ولا يعني هذا تعارضها مع الذات الإنسانية، أو انفصالها عنها، وإنما وجدناها تعتمد على عناصر: نفسية، وفطرية، وعقلية. وهي أيضاً واحدية الطابع، والاتجاه، مما يدل على موضوعيتها، ومن ثم بعدها عن الحيرة، والتردد، وعن الوقوع أسيرة الهوى، أو الشهوة. وبالإضافة إلى ذلك كله، فهي إنسانية تتسم بطابع السمو والنيل.

على أن هذه الخصائص سوف تبدو في صورة أوضح، وأشمل عندما نتحدث عن الجانب الثاني، وهو:.

الأسس التي تقوم عليها البواعث والغايات الدينية :

(الحب ــ الخوف ــ الرجاء ــ الثواب والعقاب في الآخرة ــ المعرفة، والقدرة والحرية).

يذكر ابن تيمية أن محركات القلوب إلى الله تعالى ثلاثة: «المحبة، والخوف، والرجاء. وأقواها المحبة»[3]. ويذكر أيضاً: أن المحبة مقصودة لذاتها، لأنها تراد في الدنيا والآخرة. أما الخوف فإنه يزول في الآخرة. فإذا لم تكن ثمة محبة، فالباعث هنا قد يكون كثرة الذكر، أو مطالعة آلاء الله. «فلا بد أن يثير ذلك عنده باعثاً. وكذلك الخوف تحركه مطالعة آيات الوعيد»[4]. وقد بينا عند حديثنا عن البواعث النفسية الصلة بين المحبة، والخوف، وذكرنا أنه يرى أن دوافع الخوف قد تكون من عدم قبول العمل، أو من عدم صدوره على ما ينبغي.

(١) نفسه ص ١٠٨.
(٢) نفسه ص ١٠٨.
(٣) ف. ض. مج ١ ص ٩٥.
(٤) ف. ض مج ١، ص ٩٦.

وقد أشرنا أيضاً: إلى أن فكرة المحبة تعتبر المدخل الطبيعي لفهم طبيعة البواعث النفسية كما يرى ابن تيمية، ونزيد هنا أنه يرى: أن محبة الله ورسوله من أعظم واجبات الإيمان، كما أنها أصل كل عمل. «بل جميع الأعمال الإيمانية الدينية، لا تصدر إلا عن محبة الله. فإن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما أريد به وجهه[1]» ويشمل ذلك سائر الأقوال، والأفعال. في الكلم الطيب، والعمل الصالح، في أمور العلم، والعبادة[2]. ومن ثم جاء في الصحيح ما يدل على بطلان عمل «القارىء المرائي، والمجاهد المرائي، والمتصدق المرائي»، [3] وغير ذلك من الأقوال، والأعمال التي ينقصها الإخلاص القلبي حسب المفهوم الإسلامي[4].

ويدعم القرآن الكريم هذه الفكرة بما جاء في كثير من آياته وسوره. ومن هذا على سبيل المثال: (فاعبدالله مخلصاً له الدين. ألا لله الدين الخالص). [الزمر: ٢] كما أمر الرسول (ﷺ) أن يعلن هذه الحقيقة للناس: (قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين، وأمرت لأن أكون أول المسلمين) (الزمر: ١١).

وفي هذا الإطار تلتقي فكرة الإخلاص، مع فكرة التوحيد بالمفهوم الإسلامي. سواء أكان التوحيد علمياً إرادياً ــ كما يذكر ــ أو قولياً عملياً. والأول يتضمن إخلاص الدين لله قصداً، وإرادة، كما نرى لدى دوائر الفكر الصوفي الأصيل. والثاني يقوم على التنزيه ونفى التشبيه، وإثبات الفاعلية الكاملة للذات الإلهية، كما أشرنا[5].

وإذا كان أصل العمل الديني، هو إخلاص الدين لله، الذي يقوم على إخلاص الإرادة أيضاً، فإن هذه الإرادة تتوجه تلقائياً إلى المحبوب لذاته. وهذا يكون دليلاً على كمال المحبة. بيد أن هذا الكمال يظهر عملياً في فكرة العبادة. «والعبادة تتضمن كمال الحب ونهايته. وكمال الذل ونهايته. فالمحبوب الذي لا يُعَظَّم، ولا يُذَلُّ له لا يكون معبوداً. والمعظَّم الذي لا يُحَبُّ لا يكون معبوداً»[6]. وبهذا

(١) ف. ض. مج ١٠ ص ٤٨ ــ ٤٩.
(٢) العبودية، ص ١٧١.
(٣) ف. ض. مج ١٠ ص ٤٩، انظر ص ٥٠ ــ ٥٤.
(٤) ف. ض مج ٢٨، ص ١٧٢.
(٥) ف. ض. مج ١٠، ص ٥٤ ــ ٥٥.
(٦) ف. ض. مج ١٠ ص ٥٦.

التحليل، يميز ابن تيمية في دقة بين المحبة في صورتها الدينية، وبين غيرها من مختلف الأشكال، والأنماط.

وهذه المحبة تقوم على معرفة الله. تلك المعرفة التي تعتمد على رافدين: أحدهما، ما يغدقه سبحانه على الناس من نعم. وهذا يتصل ببعض الخصائص التي جُبل الناس عليها، من حُب المحسن إليهم، وبغض المسيء. والله هو المنعم بجميع النعم في الحقيقة، حتى وإن جرت بواسطة، فهو مسبب الوسائط، ومسيرها. وهذه المحبة وإن كانت مرتبطة بغاية نفعية حيث إنها في الحقيقة تعبير عن حب النفس، إلا أنها ــ مع ذلك ــ محمودة، وليست مذمومة. كما في قوله (ﷺ): أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة[1]. «والمقتصر على هذه المحبة لم يعرف من جهة الله ما يستوجب أنه يحبه إلا إحسانه إليه»[2].

وأما الرافد الثاني: فهو محبته سبحانه لما هو أهل له. «وهذا حب من عرف من الله ما يستحق أن يحب لأجله»[3]. ولذا، فإن أي وجه من الوجوه التي تدل عليها الأسماء، والصفات الإلهية، إلا وهو يستحق المحبة الكاملة، فهو سبحانه المحمود على كل حال. «وهذا أعلى وأكمل. وهذا حب الخاصة»[4]. ولكن هل يعني هذا التصور جنوحاً نحو السلبية أو الجبرية؟ الواقع أنه لا مجال في هذا المفهوم لجبرية، أو سلبية إذا أخذنا في اعتبارنا، ما أشرنا إليه من تأكيده على ضرورة الكيس، والحيلة. واللوم على العجز إزاء كل الظواهر أو المواقف التي تكون في متناول الفاعلية، أو القدرة البشرية. ولهذا نجده يستشهد بما روى عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: «قال موسى: يارب أي عبادك أحب إليك؟ قال: الذي يذكرني ولا ينساني. قال: أي عبادك أعلم؟ قال: الذي يطلب علم الناس إلى علمه ليجد كلمة تدل على هدى، أو ترده عن ردى. قال: أي عبادك أحكم؟ قال: الذي يحكم على نفسه، كما يحكم على غيره. ويحكم لغيره كما يحكم لنفسه»[5]..

---

(١) نفسه ص ٨٤.
(٢) نفسه ص ٨٤.
(٣) نفسه ص ٨٥.
(٤) نفسه ص ٨٥، انظر ف. ض. مج ١٤ ص ٣٦.
(٥) ف. ض. مج ١٠، ص ٨٦.

ولذلك، فإن من طبيعة هذه المحبة، خلوها من جنس الهجر، والتجني، والقطيعة لغير سبب[1]. بل إنها تتطلب أن يكون الإنسان ملازماً للاستغفار الذي يتفق وحاجات الإنسان الخلقية، فهو دائماً بين نعمة تتطلب الشكر، وذنب يتطلب المغفرة. وقد كان إمام المتقين (ﷺ) يستغفر في جميع الأحوال[2]. وهذا يدل على أنها تعمق الإحساس النفسي، والقلبي تجاه ما يقوم به الإنسان من نشاط يتسم بالنبل في شتى المجالات. وبهذا تكون باعثاً دينياً إلى الالتزام بالأحكام، والقواعد الخلقية الفاضلة التي يرشد إليها الدين، أو يدل عليها، كما في قوله تعالى: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) (آل عمران: ٣١).

وإذا كنا قد أشرنا إلى ارتباط فكرة المحبة، بفكرة الحرية، بمعنى: أن القلب كلما ازداد حباً لله، ازداد عبودية له، وحرية عما سواه. وكلما ازداد عبودية لله ازداد حباً له. فإن هذا يعني: أن هذه المحبة تتحول إلى منهج حياتي، ملتزم تماماً بكل ما تقتضيه فكرة الحب الإلهي. ولكن في حدود المعايير الشرعية، والعقلية الصافية. وتقوم هذه العلاقة ـــ أيضاً ـــ على أساس فقر القلب الذاتي إلى الله من جهة العبادة، وهي العلة الغائية، ومن جهة الاستعانة والتوكل، وهي العلة الفاعلة. وفي حدود هذا الإطار يشعر القلب الإنساني بسعادته، ويتذوق لذته. كما يجد في كنف هذه العلاقة سكونه، وطمأنينته «ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن، ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه وبذلك يحصل له الفرح والسرور، واللذة، والنعمة، والسكون، والطمأنينة»[3].

وعلى هذا فالمتتبع لمختلف المواقف البشرية في مجال العبادة، والاستعانة حسب المنهج الديني، يراها ـــ كما يذكر ـــ أربعة أقسام:

١ ـــ أولئك الذين يعرفون شريعة الله، وأمره، ويرون أنهم متبعون للشريعة، وللعبادة، ولكنهم لا يعرفون قضاءه، وقَدَره فيكونون إما عاجزين، أو مُفَرِّطين وهم بهذا مغلوبون مع العدو الباطن، أو الظاهر. ومن ثم يكونون منقوصين من جانب

(١) نفسه ص ٨٦.
(٢) نفسه، ص ٨٨ ـــ ٨٩ انظر، ص ١٠١ ـــ ١١٢ ـــ ١٩٠ ـــ ١٩٣ ـــ ٢٠٥ ـــ ٢١١.
(٣) العبودية، ص ١٠٨.

الاستعانة، والتوكل. ولكن مع هذا يتميزون بحسن القصد، وطلب الحق، ويغلب عليهم قصد التأله، ومتابعة الأمر والنهي، والإخلاص لله تعالى. غير أنهم غير عارفين «بالسبيل الموصلة، والطريق المفضية»[1].

٢ ــ أولئك الذين يتسترون وراء مظاهر الاستعانة، والتوكل، وإظهار الفقر، والفاقة بين يدي الله والخضوع لقضائه وقدره، وسننه الكونية، لكنهم منقوصون «من جانب العبادة وإخلاص الدين لله»[2]. فهؤلاء ليس قصدهم أن يكون الدين كله لله، فإن قصدوا ذلك سلكوا غير طريق الشريعة. إما الدوافع أو البواعث الخفية فقد تكون السيطرة، والتحكم؛ أما عن طريق القدرة والتأثير، وإما عن طريق الكشف والإخبار، أو تكون غايتهم تحقيق ما يريدونه، ودفع ما يكرهونه بأي طريق. فيسلك هذا الفريق في سبيل تحقيق هذه الغايات غير الدينية في الحقيقة. وإن ظهرت في ثوب ديني، وسيلة غير دينية «فيكون إما جاهلاً، وإما ظالماً تاركاً لبعض ما أمره الله به، راكباً لبعض ما نهى الله عنه»[3]. على أن هذه الوسائل والغايات غير الدينية قد توقع في الإباحية والانحلال كما يقول[4]. ومعنى هذا: أن البواعث والغايات، لم تظهر في صورتها المتوحدة التي يلتقى فيها الظاهر مع الباطن أو القلب بسائر الجسد، كما بينا ومن ثم كان الانحراف والخطأ في الوسيلة.

٣ ــ وأما القسم الثالث، فقد أشرنا إليه في تمهيد هذا القسم، وهم: أولئك الذين يعرضون عن كل من العبادة، والتوكل، والاستعانة جميعاً. وهؤلاء إما ماديون أو كما سماهم «أهل دنيا». وإما ذوو. عقائد فاسدة منحرفة، يسيرون خلف الهوى، ويتبعون الظنون. ولذا يرى أنه يجب أن نفرق بين من قد يعرض عن عبادة الله، والاستعانة به، وبين من يعبد غيره، ويستعين بسواه[5].

٤ ــ وأما القسم الرابع: فهم الذين يحققون معنى العبادة، والتوكل ظاهراً، وباطناً. غاية، وقصداً، ووسيلة[6].

---

(١) ف. ض. مج ١٤، ص ١٠.
(٢) نفسه، ص ١٠.
(٣) نفسه ص ١١ ــ ١٢.
(٤) نفسه ص ١١، انظر العبودية، ص ١٣٨ ــ ١٣٩.
(٥) نفسه، ص ١٢.
(٦) ف. ض. مج ١٤، ص ١٠.

ومن ناحية أخرى: فهذه المحبة الدينية، لا بد أن تكون موافقة لما شرعه الله، وأقره وأمر به رسوله. ومتجنبة لما نهى عنه. وإلا فكل ما خرج عن حدود هذا المفهوم يعتبر من البدع المضلة، والجهل مهما كانت الصفة التي يوصف بها، علوماً، أو معقولات. عبادات أو مجاهدات. أذواقاً أو مقامات[1]. وفي مثل هذه الأحوال، فقد يكون بعض هؤلاء ذاتيَّة حسنة، وقد يكون صاحب هوى، وقد يجتمع له هذا، وهذا[2]. «ومن هنا يتبين لك ما وقع فيه كثير من أهل العلم، والمقال، وأهل العبادة والحال. فكثيراً ما يقول هؤلاء من الأقوال، ما هو خلاف الكتاب والسنة ووفاقها»[3].

ومن هذا المنطلق فقد وجه نقده إلى بعض المظاهر الدينية الآتية، والتي لا تتفق — في الواقع — مع طبيعة البواعث أو الغايات الدينية. وسوف أشير إلى بعضها في إجمال تجنباً للإطالة.

(أ) أولئك الذين يظنون في مجال العبادة، أن كل ما كان أشق على النفس، وأكثر إماتة لشهواتها كان أفضل، ويفضلون الجوع، والسهر، وغير ذلك كما يفعل الهنود وكثير من المشركين، وكثير من أهل الكتاب، ومبتدعة المسلمين[4].

ويرى ابن تيمية، أن هذا الأسلوب وما يسفر عنه لا يدل على زهد، ولا على قوة نفس، أو مجاهدة. لأن هذه المظاهر توجد من الضعفاء. أما القوة الحقيقية التي تبرز عظمة المحبة، وفاعليتها، ففي «الجهاد»؛ فهو أعظم مشقة من هذا كله. إذ فيه بذل للنفس، وتعريضها للموت. وفيه قمة الزهد في ترك الدنيا كلها. وفيه مجاهدة لبواعث النفس التي تغرى بحب الحياة، بالإضافة إلى جهاد العدو في الظاهر[5].

على أن مجاهدة النفس، وقهر الهوى مأمور به ديناً، ولكن دون تحريم للحلال

---

(١) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٧٢، مج ١٠ ص ٧٥.
(٢) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٧٣، انظر مج ٨ ص ٣٥٩ — ٣٦٠.
(٣) نفسه، ص ١٧٢ — ١٧٣.
(٤) الجواب الصحيح، جـ ٤ ص ١١٥، مجموعة الرسائل جـ ٢ ص ٩٩.
(٥) الجواب الصحيح جـ ٤ ص ١١٥.

أو إسراف في تناوله. والمسلم المتبع للشريعة يقتصد في ذلك، ويقتصد في العبادة، فلا يحمل نفسه ما لا تطيق[١].

ولذلك: فقد كان أئمة التصوف المتبعون للشرع، يحذرون من تلك الاتجاهات التي تبتعد عن مصادره، كما روى أن بعضهم دخل على «السرى السقطى» «فلما رأى عنده محبرة وقلماً خرج ولم يقعد»[٢] لأنه يفضل «علم الخِرَقِ على علم الورق»[٣]. ومن ثم كان «سهل بن عبدالله التستري»، يحذر من خطورة مثل هذا الاتجاه ويقول: «يامعشر الصوفية لا تفارقوا السواد على البياض، فما فارق أحد السواد على البياض إلا تزندق»[٤]. وكان الجنيد يقول: «علمنا هذا مبنى على الكتاب والسنة. فمن لم يقرأ القرآن، ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الشأن»[٥]. وقد أشرنا عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي، إلى إجماع أئمة التصوف على أن كل ما يحصل بالزهد، والعبادة، والرياضة أو التصفية وغير ذلك لابد أن يكون موافقاً للكتاب والسنة، وللعقل الصريح، وإلا فهو باطل[٦].

(ب) ومما يتصل بهذه الظواهر، ظاهرة السماع لدى بعض الدوائر الصوفية، باعتبارها باعثاً دينياً محركاً للمحبة الإلهية. وفي هذا الصدد يذكر أن فيها انحرافات تبعد بها عن بواعثها، وغاياتها الحقيقية من أمراض، وجروح، وموت وغير ذلك[٧]. ومثل ذلك ما كان يحدث من بعض الرهبان من حيل شيطانية عديدة، تقوم على الكذب والخداع مما لا صلة له بأي باعث ديني[٨]. وهذا يلتقى بما كان يفعله مسيلمة الكذاب، والأسود العنسي والحارث الدمشقي «وغيرهم ممن لهم خوارق شيطانية»[٩]. وقد تعرضنا لهذه الظاهرة عند حديثنا على البواعث النفسية.

---

(١) ف. ض. مج ١٤، ص ٤٦٠ — ٤٦١.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٩٩.
(٣) نفسه ص ٩٨ — ٩٩.
(٤) نفسه ص ٩٩.
(٥) نفسه ص ٩٩.
(٦) نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٢٦٦ — ٢٦٧.
(٧) الجواب الصحيح جـ ١ ص ٣٢٦ — ٣٢٧.
(٨) نفسه ص ٣٢٧.
(٩) نفسه ض ٣٢٧.

ومن ثم يقرر أن الخوارق التي تحدث بالأسباب الشيطانية والأهواء النفسانية مذمومة شرعاً وديناً[1]. وكذلك الخوارق التي تحدث بالأسباب الشرعية، ويكون باعثها وغايتها غير ديني؛ كأن يتوصل بها إلى محرم فهي مذمومة[2]. أما إذا كانت ليتوصل بها إلى مباح، ولا يستعان بها على طاعة فهذه للأبرار دون المقربين، وإذا كانت ليستعان بها على فعل الأمر الشرعي فهذه خوارق المقربين السابقين[3].

ويضيف في هذا الصدد؛ أن الصحابة، والتابعين كانوا «يحركون هذه المحبة بما شرع الله أن تحرك به من أنواع العبادات الشرعية؛ كالعرفان الإيماني، والسماع الفرقاني»[4]. أما سماع الأشعار يحركها، فيرى أن هذا التصور غير صحيح دائماً، ولذلك يقول الجنيد: «من تكلف السماع فُتِنَ به، ومن صادفه استراح به»[5]. وعلى هذا: فالإرادة أو الباعث تحدد نوع المسئولية الدينية. فما لم يقصده الإنسان لا يترتب عليه أية مسئولية نهياً، أو ذماً باتفاق الأئمة كما يقول. على أنه لو سمع بيتاً مثلاً يناسب بعض حاله، فحركه هذا السماع نحو ما يحبه الله ورسوله فهذا محمود حسن. وبذلك ينبغي أن نفرق بين السماع، والاستماع فالأول: يكون بدون قصد. والثاني يدل على القصد والإرادة. فالسامع للقرآن — مثلاً — «من غير قصد وإرادة لاثياب على ذلك، إذ الأعمال بالنيات»[6]. والأمر كذلك فيما نهى عن استماعه. فلو سمعه بدون قصد لم يضره[7]. أما الاستماع، فله جزاؤه الديني ثواباً إن كان مشروعاً، وذماً إن لم يكن كذلك.

(جـ) وانتقد كذلك تصور الفلاسفة الذين يرون أن أفضل أنواع العبادات ما كان أدعى إلى تحصيل الواجبات العقلية[8]. ومن ثم فهي عندهم وسائل لغايات

---

(١) ف. ض. مج ١٠ ص ٤٩٩.
(٢) نفسه ص ٤٩٩.
(٣) ف. ض. مج ١٠ ص ٤٩٩ — ٥٥٠.
(٤) النبوات ص ٩٣.
(٥) ف. ض. مج ١٠ ص ٧٦.
(٦) ف. ض. مج ١٠ ص ٧٨، انظر ص ٧٧ — ٨٤.
(٧) نفسه ص ٨٤.
(٨) الجواب الصحيح جـ ٤، ص ١١٦.

خلقية، وسياسية، واجتماعية. ومعنى هذا: أنه إذا تحققت هذه الغايات بها، أو بغيرها تكون غير لازمة، بل تسقط عمن حصَّل الكمال المنشود. كما أشرنا عند حديثنا عن مفهوم الأخلاق[1]. وفي هذا الصدد يقرر ــ كذلك ــ «أن عبادات المسلمين أدعى إلى العدل الذي هو جماع الواجبات العقلية من عبادات غيرهم التي ابتدعوها، فإنها متضمنة للظلم المنافي للعدل»[2].

(د) وينتقد كذلك أولئك الذين يقولون: إن العبادات لا تفاوت بينها، وأنها ترجع إلى مشيئة الله، دون أن تكون ثمة علة متعلقة بها[3]. ويرى أن العبادات في الإسلام مرتبطة بما أمر الله به على لسان رسله، ومن ثم فهي خالية من الابتداع. كما أنها مرتبطة بما تحققه من نفع للناس. وهذا «يعرف بثمراتها، ونتائجها، وفوائدها. ومن ذلك آثارها في صلاح القلوب»[4]. وعلى هذا، فأفضل العبادة ما كان لله أطوع، وللعبد أنفع، كما جاء في الحديث: «خير العمل أنفعه»[5]. وقد أشرنا إلى أنه ينبه إلى أن القاعدة التي تحكم فكرة الحلال، والحرام في الإسلام تقوم على أساس النافع، والضار «فكل ما نفع فهو طيب، وكل ما ضر فهو خبيث»[6]. ويشير القرآن إلى هذه الفكرة في قوله تعالى: ﴿يحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث﴾. (الأعراف: ١٥٨) وهذه العلاقة في نظره بين الصفة والموضوع يقرها العقل، فالخبائث ــ عنده ــ ضررها يبدو في فساد العقول أو الأخلاق، أو غيرها. وبهذا يتبين خطأ الذين يتأولون في تحليلهم لبعض الأطعمة، أو الأشربة[7]. على أنه يذكر من ناحية أخرى أن المحرمات نوعان:

أحدهما: ما كان تحريمها قطعياً، لم يبح منها شيء لا لضرورة ولا لغيرها. وهو الأنواع الأربعة المذكورة في (آية الأعراف: ٣٣).

والثاني: ما يباح عند الحاجة والضرورة، ومن ثم فليس تحريمه قطعياً. وهنا ينبه

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٤٥.

(٢) الجواب الصحيح جـ ٤ ص ١١٦.

(٣) الجواب الصحيح جـ ٤، ص ١١٥.

(٤) نفسه ص ١١٦.

(٥) نفسه ص ١١٥.

(٦) ف. ض.: مج ٢١ ص٥٤٠ ، انظر مج ١٥ ص ٣١٢ ــ ٣١٣، مج ١٧، ص١٨٠.

(٧) ف. ض. مج ٢١ ص ١٠.

إلى أهمية التفرقة بين ما أمر به الشرع، وما نهى عنه، وأباحه، وبين ما سكت عنه. فإذا كان من المحرمات ما يحصل بسبب تحريمه «ما هو أشد تحريماً منه لم ينه عنه، ولم يبيحه أيضاً»[1]. ولذلك فإذا كان جماعة قائمين على بدعة، أو فجور، وكان نهيهم عما هم فيه يسبب شراً أعظم منه، ولم تكن ثمة وسيلة أخرى لمنعهم، أو لم تحصل بالنهى مصلحة راجحة لا ينهون عن ذلك[2]. أما إذا كانت مصلحة النهى راجحة فهو حسن، حتى وإن زاد المنهى شراً[3]. وإلا لم يشرع النهي. «مثل أن يكون الآمر لا صبر له فيؤذي، فيجزع جزعاً شديداً، يصير به مذنباً، وينتقص به إيمانه ودينه»[4]. وهذا بخلاف دعوة الأنبياء فإن مصلحتها راجحة على مفسدتها[5].

وتدعيماً لهذه الفكرة؛ فهو يهيب بمن يتصدون للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؛ أي الإصلاح في صورته العامة، أن يتحلوا بسجايا ومؤهلات محددة تتناسب وخطورة المهمة التي يقومون بها؛ فهم لا بد أن يعلموا الحق، ويقصدوه، ويرحموا الناس، وأن يكونوا أهل صدق، وعدل، وتكون «أعمالهم خالصة لله» وعلى صواب، وموافقة لأمر الله[6]. ومن ثم فواجبهم تجاه الخارجين، أو المذنبين أن يقصدوا نصحهم، ويعملوا على إخراجهم من الجو النفسي، والعقلي، والفكري الذي يعيشون فيه. ولذا فنتائج هذا المنهج قد تكون إيجابية تماماً كما يذكر. فإن الشخص «قد يكون عدواً لله، ثم يصير موالياً لله ورسوله والمؤمنين»[7]. والقرآن يؤيد هذه الفكرة، كما في قوله تعالى: (عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة). (أول الممتحنة). ويؤيدها أيضاً، ما يذهب إليه علماء النفس، من أن تغيير الاستجابات يتطلب تغيير المنبهات، حتى يؤدي الأسلوب الإصلاحي ثمرته المرجوة[8]..

---

(١) ف. ض. مج ١٤، ص ٤٧٠ ــ ٤٧٢، ولتوضيح هذه الفكرة، انظر ف. ض. مج ١٧ ص ٢٠٠ ــ ٢٠٥.
(٢) ف. ض. مج ١٤، ص ٤٧٢.
(٣) نفسه ص ٤٧٣.
(٤) نفسه ص ٣٧٣.
(٥) نفسه ص ٤٧٢ ــ ٤٧٣.
(٦) النبوات ص ٩٣.
(٧) النبوات ص ٩٣.
(٨) قارن ــ مثلاً ــ فلوجل؛ الإنسان، والأخلاق، والمجتمع . ص ٢٦٨ ــ ٢٧٠.

وقد أشرنا عند حديثنا عن أسس الإلزام الخلقي إلى حاجة الإنسان الطبيعية إلى استمرارية الهداية، والتوجيه[1]. ونضيف هنا، أنه يرى أيضاً ضرورة الأمر والنهي أو الإرشاد والتبصير لكل بشر على وجه الأرض، حتى ولو كان يعيش وحده — على فرض ذلك — «لكان يأمر نفسه إما بمعروف وإما بمنكر»[2]. فالنفس أمارة بالسوء. كما أن الإنسان ذو حركة ونشاط إرادي. ومن ثم فإن الحاجات الإنسانية لا تكتمل إلا في كنف الحياة الاجتماعية، أو السلوك الاجتماعي. «وبنو آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض». وهذه النظرة الاجتماعية إلى الطبيعة الإنسانية تتطلب المناصحة بين أفراد المجتمع أمراً ونهياً[3]. ولهذا تبدو أهمية البواعث والغايات الدينية في مجال الأخلاق الاجتماعية. فمن لم يأمر بما أمر الله به ورسوله من معروف، وينه عما نهى الله عنه ورسوله من منكر، وكذلك من لم يؤمر أو يُنْهَ، بما أمر الله به ورسوله، أو نهى عنه الله ورسوله، فإنه «لابد أن يأمر وينهى، ويؤمر وينهى إما بما يضاد ذلك، وإما بما يشترك فيه الحق الذي أنزل الله بالباطل الذي لم ينزله الله. وإذا اتخذ ذلك ديناً كان مبتدعاً»[4]. ولذلك فمن لم يكن ذا نية صالحة، أو عمله صالحاً، لوجه الله فهو عمل فاسد، أو لغير وجه الله، وهو الباطل[5].

وبهذا يتبين الفرق بين المصلحين الحقيقيين، وبين غيرهم من أهل البدع. فهم أصحاب أهواء، وشبهات فيما يحبونه، ويبغضونه «ويحكمون بالظن والشبه»[6]. إما بالرأى والعقل، وإما بالذوق، وإما بتأويل القرآن دون أن يكون قصدهم العلم والحق، والسنة[7].

ومن العناصر التي تقوم عليها المحبة الدينية، أنها تتبع الحقيقة في مضمونها

---

(١) ف. ض. مج ١٤ ص ٣٩.
(٢) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٦٨.
(٣) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٦٨.
(٤) نفسه ص ١٦٩.
(٥) ف. ض. مج ٢٨ ص ١٦٩.
(٦) النبوات ص ٩٥.
(٧) النبوات ص ٩٥ — ٩٦.

الخلقي. الأمر الذي يدل على عمق الارتباط بموضوعها، وقوة الالتزام بما يترتب عليها. «والمحبة تتبع الحقيقة. فإن لم يكن المحبوب في نفسه مستحقاً أن يحب، لم يجز الأمر بمحبته فضلاً عن أن يكون أحب. إلينا من كل ما سواه»[1].

ومن عناصرها كذلك، أنها لا بد أن تقوم على الإرادة، والشعور، والصدق الخلقي. ومن ثم كانت محبة الطاعة، والعبادة من نتائج محبة المعبود المطاع. «وكل من لم يحب في نفسه لم تحب عبادته وطاعته»[2]. ولهذا يبغض الناس طاعة الشخص الذي يبغضونه، فإذا أحبوا طاعته فلغرض محبوب آخر، كعوض يقدمه لهم في مقابل ذلك، وهنا يكون المحبوب هو العوض. وبهذا يتبين الفرق ــ في هذا المجال ــ بين الصدق الخلقي، وبين غيره. وحينئذ لا تكون البواعث خلقية. فضلاً عن أن تكون دينية[3].

ولكن قد يقال: إن الناس قد وُعدوا على محبة الله، ورسوله بأن يجازوا بأفضل مايحبون. ويرد على هذا: بأن محبة الله ورسوله ــ على هذا ــ ليست هي العنصر المؤثر بقدر تأثير محبة العوض[4]. وبهذا يرد على من يرى، أنه لا يحب غيره الا لذاته، كمن يقول مثلاً: «إنك إذا أطعتنى أعطيتك أعظم ما تحبه»، فإنه بهذا يصير محباً للآمر له. وهذا التصو مردود أيضاً، لأن المطيع في مثل هذا يكون قلبه فارغاً من حب الله ورسوله. بل يغدو معلقاً «بما وُعِدَه من العوض على عمله» وذلك كالفَعَلَة الذين يعملون بالبناء وغيره. حيث لا تربطهم بصاحب العمل إلا أجورهم التي يطلبونها، وهم مع هذا «قد لا يعرفون صاحب العمل، أولا يحبونه»[5]. وعلى هذا: يفرق بين من يحب الله حقيقة، وبين من يدعى ذلك. كما أشرنا من قبل. على أنه يجب أن ننبه إلى أنه ليس ثمة تناقض بين هذه الفكرة، وبين ما أشار إليه؛ من أن محبة الله قد تكون بسبب ما أنعم به على الإنسان من نعم. حيث إن المحبة في هذه الحالة مرتبطة بالله سبحانه. أما في

---

(١) ف. ض. مج ٨، ص ٣٥٤.
(٢) ف. ض. مج ٨ ص ٣٥٤.
(٣) نفسه ص ٣٥٤ ــ ٣٥٥.
(٤) نفسه ص ٣٥٥.
(٥) نفسه ص ٣٥٥، انظر ص ٣٥٦ ــ ٣٦١.

الحالة التي رفضها، فهي متعلقة بالعوض وما شاكل ذلك من المظاهر المادية، بالإضافة إلى فراغ القلب من محبة الله ورسوله. ويتضح هذا الفرق من التشبيه الدقيق الذي ساقه في هذا المجال. وهو لا يحتاج إلى تعليق.

وبعد أن تحدثنا عن المحبة باعتبارها أهم الأسس التي تقوم عليها البواعث الدينية لدى ابن تيمية، نتحدث الآن عن العنصرين الآخرين اللذين يرتبطان بها. وهما: «الخوف» و«الرجاء». وهاتان الفكرتان مرتبطتان بدورهما بفكرة «الآخرة» وما فيها من ثواب وعقاب.

أما فيما يتعلق بارتباطهما بفكرة المحبة، فيوضحه حين يذكر أن الراجي الطامع لا يكون طمعه إلا فيما يحبه. والخائف: يفر من مخوفه، ليدرك محبوبه. كما عبر القرآن عن هذا في مثل قوله تعالى: (ويرجون رحمته، ويخافون عذابه) (الاسراء: ٥٧) وقوله: (إن الذين آمنوا، والذين هاجروا، وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله) (البقرة: ٢١٨)[١].

وفكرة (الرحمة) عنده «اسم جامع لكل خير»[٢]. كما أن العذاب: «اسم جامع لكل شر»[٣]. ومقر الرحمة الخالصة الجنة. أما مقر العذاب الخالص فهو النار. والحياة الدنيا يمتزج فيها هذا بذاك[٤].

والجنة كذلك تجمع كل ألوان النعيم، وأعلاه النظر إلى وجه الله. كما في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم: (فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه)[٥]. فالرؤية في الآخرة من أسمى مظاهر النعيم التي يتمتع بها أهل الجنة. كما دلت النصوص على ذلك. وبهذا يتبين خطأ الجهمية في إنكارهم لتلك الرؤية، وفي تصورهم أن الله سبحانه (يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين، يرون بهاماهيته»[٦].

(١) ف. ض. مج ١٠ ص ٦١ — ٦٢

(٢:٤) نفسه ص ٦٢.

(٥) نفسه ص ٦٢.

(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ/ ١ ص ٣٤٠، قارن مثلاً: د. النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٣٨١ — ٣٨٢.

كما يتبين قصور تصور بعض النساك الذين يقول بعضهم: «ما عبدتك شوقاً إلى جنتك ولا خوفاً من نارك. وإنما عبدتك شوقاً إلى رؤيتك»[1]، وغير ذلك من الأقوال التي جرت على ألسنة بعضهم، والتي تدل على تصورهم الفصل بين الاثنين، والتي تدل على أن نعيم الجنة قاصر على ألوان التمتع بالمخلوقات، من أكل وشرب، ولباس وغير ذلك[2].

ومن ناحية أخرى، فارتباط فكرتي «الرجاء» و«الخوف» بالمحبة لا بد أن يقوم على إدراك شعوري واع، وإرادة خلقية صادقة. وبهذا يتضح خطأ الذين يظنون أن الإنسان في حالة الاستغراق الروحي، أو الوجداني، يكون في أكمل حالاته، ومن ثم لا تبقى له إرادة أصلاً. وذلك أن الإنسان في مثل هذه الحالة، تكون له إرادة، ومحبة، «ولكن لا يشعر بها. فوجود المحبة شيء، والإرادة شيء، والشعور بها شيء آخر»[3]. ومعنى هذا: أن فقدان السيطرة الشعورية هنا، لا يعني فقدان الإرادة، التي تعتبر من أخص خصائص الإنسان.

وبهذا الارتباط الشعوري، فقد «يقوم بالقلب من محبة الله ما يدعوه إلى طاعته ومن إجلاله، والحياء منه ما ينهاه عن معصيته. كما قال عمر (رضي الله عنه): نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»[4]. وعلى هذا، فكل من الراجي، والخائف إذا كان مبعث خوفه هو احتجاب الرب عنه، فيفقد لذلك أسمى مراتب النعيم والسعادة[5].

وبهذا التصور يتضح مدى خلقية هذه البواعث الدينية، من حيث ارتباطها بالشعور، والوعي، والإدراك، فضلاً عن الحقائق الدينية، والعقلية، والذوقية، وهذه سمات نفتقدها مجتمعة لدى أي مذهب من المذاهب الخلقية.

وإذا كانت «فكرة النعيم والعذاب» تمثل أساساً من الأسس التي تقوم عليها البواعث الدينية، كما أنها تعتبر حقيقة من الحقائق الدينية، فقد أخطأ الفلاسفة

---

(١) ف. ض. مج ١٠ ص ٦٢ ــ ٦٣.
(٢) نفسه ص ٦٢.
(٣) نفسه ص ٦٣ ــ ٦٤.
(٤) ف. ض. مج / ١٠، ص ٦٤.
(٥) نفسه ص ٦٤ وانظر ص ٦٥ ــ ٧٥.

في تصورهم فناء الجنة والنار، وإن رضخوا لما يقرره الدين بشأن دوامهما[1]. كما أخطأوا في تصورهم أن النفس تصبح عقلاً إذا فارقت البدن، ومن ثم تبقى على حالة واحدة لا يتجدد لها حال من الأحوال؛ من العلوم، أو التصورات، أو الفرح، أو غير ذلك. وهذا فضلاً عن مخالفته للنصوص الدينية، فإنه يتناقض مع إقرارهم ــ من حيث المبدأ ــ بفكرة الثواب، والعقاب التي فسروها تفسيراً عقلياً مرتبطا بنظريتهم في السعادة، واللذة، يقول ابن سينا ــ مثلاً ــ : «فالسعادة الأخروية عند تخلص النفس عن البدن، وآثار الطبيعة، وتجرده، كامل اللذات، ناظراً نظراً عقلياً إلى ذات من له الملك الأعظم، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه. واللذة الجليلة عند ذلك. والشقاوة الأخروية ضد ذلك»[2].

فالسعادة ــ وهي الثواب الأخروى ــ عقلية، والشقاوة عقلية. كما أن مظاهرها الدينية التي وردت بها النصوص الوثيقة، تصبح خيالاً لا حقيقة له. «بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيل بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلاً لا حقيقة له في نفس الأمر»[3].

وفكرة «الاعتقاد» عندهم لها تأثير في الأحكام الخلقية، وفي فكرة «الوعيد والثواب»، ــ فالعذاب الذي تشير إليه الكتب الدينية: هو ما يلحق النفوس من الآلام إذا فعلت ما تعتقد أنه حرام. أو تركت ما تعتقد وجوبه. «تماماً كمن يعتقد أن ثمة أسداً سوف ينقض عليه، أو لصاً سيقطع عليه الطريق، دون أن يكون لوجود أي منهما حقيقة. «دون أن يكون لوجود أي منهما حقيقة» فاجتمع اعتقاد غير مطابق، ومعتقد يؤلم وجوده. «فتألمت النفس بهذا الاعتقاد والتخيل»[4].

وعلى هذا فكل ما يتعلق بالوعيد، يبدو في نظرهم ضرباً من ضروب الزجر والتخويف فقط[5]. بيد أن هذه النظرة مخالفة للنصوص كما قلنا، ولما اتفق عليه

---

(١) ف. ض. مج / ٩ ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩.

(٢) رسالة أضحوية في أمر الميعاد، ص ١١٨ ــ ١١٩، انظر. ف. ض. مج ٩ ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٢٨١.

(٤) ف. ض. مج ١٩، ص ١٤٩.

(٥) نفسه ص ١٤٩.

العقلاء من ضرورة التفرقة الموضوعية بين القيم، والأنماط الخلقية السلوكية المختلفة كالتفرقة بين الصدق، والعدل، والبر، وبين الكذب، والظلم وغير ذلك «بالإضافة إلى الشواهد التاريخية التي تدل على ثواب الحسنات، وعقاب السيئات»[١].

وليس معنى هذا، أن الاعتقاد لا تأثير له في الأحكام الخلقية من وجهة النظر الدينية، كما يقول المعتزلة، حيث يرون أن لله في كل فعل حكماً، ومن أخطأه كان آثماً معاقباً. وعلى هذا، فإذا خفى على المسلم العالم المجتهد دليل شرعي، وقد بذل غاية جهده في تحرى حكم الله، فهو آثم، معاقب على خطئه[٢].

وإنما التصور المقبول والمعتدل، أن يكون للاعتقاد تأثير في الأحكام الخلقية، وقد لا يكون له تأثير، بحسب الأدلة، والأسباب. كما في الأمور الطبيعية، فالأدوية، والأغذية مثلاً — كما يقول — قد يختلف حكمها بحسب اعتقاد الطبيب، والمتداوى. وقد لا يختلف وقد يعتقد الإنسان في الشيء صفة نافعة، أو ضارة فينتفع فعلاً أو يتضرر، وإن لم يكن كذلك. على أنه قد يعتقد دون تأثير؛ كمن يعتقد أن تناول اللحم أو الخبز لا يشبع[٣] — ونلاحظ أنه يتفق هنا مع ما يقره علماء الطب النفسي في هذا الصدد[٤].

ومن ناحية أخرى، فقد أغفل الفلاسفة في تصورهم لحقيقة السعادة الأخروية، ما اتفق عليه «رواد الإصلاح الديني في كل زمان، ومكان، باعتبار أن الأديان إنما جاءت لتهيء الناس لتحصيل السعادة في الآخرة»[٥]. بل قد ثبت نجاح هذه الفكرة — فعلاً — في حمل الناس على الإلتزام بما أرشدوا إليه في سبيل تحقيقها[٦].

---

(١) نفسه ص ١٥١.
(٢) نفسه ص ١٥١.
(٣) نفسه ص ١٥١ — ١٥٢.
(٤) انظر، د. أحمد عكاشة، الطب النفسي المعاصر ص ١٣٢ — ١٤٤.
(٥) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٣٢٠.
(٦) نفسه ص ٣٢٠.

ولهذا نجد القرآن ــ كما يذكر ابن تيمية ــ حافلاً بالصور الواقعية والتي تصور ما عوقب به أهل السيئات من الأمم، كقوم نوح، وعاد، وثمود، وقوم لوط، وغيرهم في الدنيا كما أخبر بما سوف يعاقبون به في الآخرة، ومن ثم كان موقف المؤمنين دائماً تجاه أنفسهم وتجاه غيرهم يتضمن وعياً كاملاً لهذه الحقيقة ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ موقف مؤمن آل فرعون من قومه، حين أخذ يدعوهم إلى الإيمان قائلاً: (غافر: ٣٠ ــ ٣٣) (ياقوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب) (مثل دأب قوم نوح، وعاد وثمود، والذين من بعدهم وما الله يريد ظلما للعباد).

(ويا قوم! إني أخاف عليكم يوم التناد. يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم ومن يضلل الله فما له من هاد).

ومن المقرر في التصور الإسلامي، أن حياة الآخرة هي المعول عليها، ومن ثم فهي غاية الغايات، فثوابها أعظم، وعقابها أعظم. بل إن ما يذكر ــ في القرآن مثلاً ــ من ثواب الدنيا، أو عقاب، يكون تبعاً لثواب الآخرة وعقابها[1]. وبهذا يتضح ما في «فكرة الآخرة» من واقعية، تعتمد على الأصول الموضوعية للحقيقة الوجودية. وما فيها من حرص موضوعى دقيق على تحقيق المصلحة، أو المنفعة لكل أفراد الجنس البشري دون استثناء.

ومن هنا كانت «المعرفة» من الأسس التي تقوم عليها البواعث الدينية أيضاً. وقد أوضحنا كثيراً من جوانب هذه الفكرة، عند حديثنا عن أسس الإلزام الخلقي. بيد أننا هنا سوف نتناولها من زاوية البواعث الدينية. الأمر الذي يتطلب منا أن نعالج فكرة «الاجتهاد» التي تعتبر ــ حسبما يظهر في التصور التيمى ــ صورة حية ومتكاملة من صور البواعث، ــ والغايات الدينية. حيث تتفاعل فيها عناصر عديدة نفسية، وعقلية، ودينية، واجتماعية وواقعية، تبدو متحدة، ومتناسقة.

ولتوضيح هذه الجوانب يذكر: أن «العلم» لابد أن يكون مطابقاً لمعلومه. ولكن لا يجب أن يؤثر فيه. فمن عرف الله، فأحب أنبياءه، وملائكته، والجنة، وأبغض

---

(١) ف. ص. مج/ ٢٨، ص ١٣٨ ــ ١٤١.

النار، ليس علمه بذلك مؤثراً في المعلوم. بل تأثيره «في محبة المعلوم، وإرادته أو في بغضه وكراهيته لذلك»[1].

ومن ثم اضطرب العلماء حول الصلة بين العلم، والأحكام الخلقية، والسلوك الخلقي، وما للمعرفة من تأثير خلقي. ولكن الرأي الذي انتهى إليه في هذا الصدد يمكن تصوره على النحو التالي :

١ ــ يرى أن العلم نوعان، إما تابع انفعالي لا تأثير له في وجود الحقائق، أو في الظواهر الوجودية مثلاً. كعلمنا بالحقائق التي لا تحتاج في وجودها إلى علمنا مثل، وجود السموات والأرض وغير ذلك.

والثاني: العلم المؤثر، وهو الفعلي المتبوع، والذي يكون سبباً لوجود المعلوم. وعلى هذا: فعلم الله سبحانه بنفسه المقدسة من النوع الأول، بينما علمه بمخلوقاته من الثاني، فالإرادة مستلزمة للعلم في كل مريد[2].

٢ ــ وعلى هذا، فعلم الإنسان بالحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغى والصدق والكذب، والصلاح والفساد، من الاعتقادات والإرادات، والأقوال، والافعال ونحو ذلك يجتمع فيه الأمران السالفان. «بل غالب العلم أو كله يجتمع فيه الأمران».

٣ ــ ومن هذا المنطلق، كان الإيمان، سواء في مجال القول والعمل «قول القلب وعمله. وقول الجسد وعمله». وتظهر هاتان الصفتان، التابعة والمتبوعة في معرفة الله مثلاً. فمن عرف الله أحبه. ومن عرف الشيطان أبغضه. فالمعرفة هنا تابعة غير مؤثرة في موضوعها، بينما هي متبوعة مؤثرة فيما تثيره، أو يصدر عنها من أنماط السلوك. «كذلك عامة العلم لا بد أن يتبعه أثر ما في العالم، من حب أو غيره. فما من علم إلا ويتبعه حال ما. وعمل ما. فيكون متبوعاً مؤثراً فاعلاً بهذا الاعتبار»[4].

٤ ــ ومن المعلومات، ما يكون ثبوته في الذهن قبل وجوده في الخارج،

(١) ف. ض. مج / ١٩ ص ١٣١.
(٢) نفسه ص ١٢٩.
(٣) نفسه ص ١٣٠.
(٤) نفسه ص ١٣٠ ــ ١٣١.

كتصور الإنسان لأقواله، وأعماله. ومنها: ما يكون موجوداً في الخارج قبل تصور الإنسان له، أو علمه به، أو بدون تصور[1]. وعلى هذا يفرق بين العلم، وبين سائر «أنواع الشعور والإحساس والإدراك»[2]؛ من الاعتقاد، والظن، والرأي وغير ذلك. فهي الأصل في الأفعال، والحركات» روحانية، أو جسمية «فإن جميع ذلك تابع للشعور مفتقر إليه، مسبوق به، والعلم أصل العمل مطلقاً، وإن كان قد يكون فرعاً لمعلوم غير العمل»[3].

٥ ـــ وإذا كان من طبيعة العلم مطابقته لمعلومه، فالاعتقاد قد يكون صحيحاً، أو غير صحيح. كما قد يكون تابعاً غير مؤثر، أو متبوعاً مؤثراً، كمن يعتقد أو يظن أن هذا العمل يجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرة[4]. وهذا ـــ كما قال ـــ «باب واسع، تدخل فيه الديانات والسياسات، وسائر الأعمال الدينية والدنيوية»[5].

لكن الاعتقاد وحده لا يكفي سواء أكان تابعاً، أم متبوعاً في معرفة الحقيقة، والكشف عنها، فاعتقاد الإنسان أن هذا العمل ينفعه في الدنيا والآخرة ـــ مثلاً ـــ أو يضره، يرتبط بصفات أخرى ثابتة في الأعيان، دون الاعتقاد[6]. وتكون تلك الصفات هي المحك العملي لتبيان الحقيقة، التي قد تجيء على غرار الاعتقاد، أو على نقيضه، أو غير ذلك.

ومن هنا ينبه إلى ضرورة معرفة أن الخيالات الفاسدة، كثيراً ما تعرض للإنسان. كما قد يجحد الحق عناداً، أو خطأً في أمور كثيرة، وفي أحوال كثيرة. «وإن كان الجاحد قد يقر بحق آخر، أو يقر بذلك الحق في وقت آخر»[7].

٦ ـــ والتفرقة التي أشرنا إليها في مجال الاعتقاد، بين الاعتقاد، وبين الصفات

---

(١) نفسه ص ١٣١ ـــ ١٣٢.
(٢) نفسه ص ١٣٢.
(٣) ف. ض. مج / ١٩،، ص ١٣٢.
(٤) نفسه ص ١٣٢.
(٥) نفسه ص ١٣٣.
(٦) نفسه ص ١٣٣.
(٧) نفسه ص ١٣٦.

الثابتة في الأعيان، تلاحظ كذلك في الأحكام الدينية والخلقية، والكلمات خبرية أو إنشائية، فالأحكام قد تكون عينية تابعة للمحكوم فيه، كالحكم بما يستحقه تعالى من الصفات، وسائر ألوان العبادة والطاعة، وقد تكون عملية يتبعها المحكوم فيه» كالحكم بأن هذا العمل حسن أو قبيح، صالح أو فاسد، خير أو شر، نافع أو ضار، واجب أو محرم، مأمور به أو منهي عنه. رشاد أوغي. عدل أو ظلم»[1] والكلمات الخبرية تطابق المخبر عنه، فهي تابعة له، وللعلم التابع للإرادة، وللاعتقاد. والحكم التابع. وأما الإنشائية، فهي المتبوعة المؤثرة: أمراً، أو نهياً، أو إباحة[2].

ونخلص مما سبق إلى أنه ينبغي التفرقة بين العلم، وبين سائر مظاهر الشعور والإدراك؛ من الظن، والاعتقاد، والرأي وغير ذلك. فهذه الظواهر قد تكون علماً، وقد لا تكون. لأنها قد تكون صحيحة، أو غير صحيحة. ولتبيان ذلك ينبغي مراعاة الظروف النفسية، والفكرية والعقلية التي يمر بها صاحب الرأي أو الظن — مثلاً — بالإضافة إلى مراعاة العوامل الخارجية الأخرى كالتجربة، أو الواقع مثلاً. لنتبين مدى علمية الظن، أو الرأي. وهكذا.

وقد ذكرنا منذ قليل، أنه يرى أن الإنسان تبعاً لمواقفه النفسية وظروفه الاجتماعية، قد يجحد نوعاً من الحق، وقد يقر بنوع آخر، وقد يقر به نفسه في موقف آخر، ومعنى هذا: أن الحكم الخلقي، أو الديني لا يكون موضوعياً، إذا كان مبنياً على موقف جزئي، دون اعتبار لبقية المواقف الأخرى، ودون محاولة الكشف عن حقيقة بواعثه وغاياته. أي إنه ينبغي — في هذا المجال — ألا ننظر إلى الاعتقادات فقط، أو الدوافع الشعورية فقط، أو العقلية فقط، دون ربطها ببقية العناصر التي تشكل أساس الحكم الخلقي، من الحقائق الخارجية دينية كانت أو غيرها. ولذلك يقول: إنه مع توفر صحة العقل المشروط في التكليف — حسب المفهوم الإسلامي — لا يتصور أن ينكر الإنسان كل الحقائق، وفي كل الأوقات، اللهم إلا على سبيل العناد. «ومعلوم أن العناد لا يكون إلا لغرض. وليس لأحد غرض أن يعاند في كل شيء، ويجحده على سبيل الدوام»[3].

---

(١) نفسه ص ١٣٣.

(٢) نفسه ص ١٣٣ — ١٣٤.

(٣) ف. ض. مج. ١٩، ص ١٣٦ — ١٣٧.

وقد أشرنا في غضون هذا الفصل إلى رفضه للرأي القائل بأن «الحقائق تابعة للعقائد» مطلقاً، وللرأي المقابل الذي ينكر أي تأثير للعقائد في المعتقدات، أو الأحكام مطلقاً[١] ـــ وعلى هذا الأساس يكون الفصل في قضايا النزاع بين المجتهدين، المصيب منهم والمخطىء[٢].

وفي هذا الصدد نكتفي بالإشارة إلى القضايا العامة الآتية دون خوض في التفاصيل التي تحتاج إلى دراسات مستقلة ليس هذا مكانها.

(أ) إن الأحكام الشرعية التي قامت عليها أدلة قطعية معلومة بالكتاب والسنة المتواترة، والإجماع الظاهر، إذا بلغت المكلف بصورة تمكنه من اتباعها، ثم خالفها ـــ «تفريطاً في جنب الله وتعدياً لحدود الله فلا ريب أنه مخطىء آثم»[٣].

(ب) إذا لم يتمكن المكلف لسبب من الأسباب، من معرفة النص الوارد في

---

(١) نفسه ص ١٣٥.

(٢) نفسه ص ١٣٨ ـــ ١٤١.

(٣) ف. ض. مج ١٩، ص ١٤٢. وفي بيان الفرق بين الخطأ، والإثم. وعلاقتهما بالقصد والإرادة يذكر ابن تيمية أن ثمة اختلافاً بين العلماء حول مفهومها؛ (فالأخفش) يقول: خطىء يخطأ بمعنى: أذنب، وهذا يدل على العمد، وأما أخطأ ففيما لم يكن عمداً. وقال (أبو بكر بن الأنباري): الخطأ: الإثم. يقال: خطأ يخطأ: إذا أثم وأخطأ يخطىء: إذا فارق الصواب. وبعض العلماء كابن عامر: يرى أن أخطأ يستعمل في الذنب، ويقال في العمد: أخطأ يخطىء. ولهذا الخلاف الذي تؤيده النصوص، يخلص ابن تيمية إلى أن (لفظ الخطأ، وأخطأ يتناول غير العامد. وإذا ذكر مع النسيان أو ذكر في مقابلة العامد. كان نصاً فيه. أي في النسيان. وقد يراد به مع القرينة، العمد أو العمد والخطأ جميعاً). ومعنى هذا: أن تبيان دلالة العمد وغيره في لفظ الخطأ يدل عليه السياق، أو الموقف، أو القرينة، أو غير ذلك من الشواهد. أما لفظ (الخطيئة) فلا يستعمل إلا في الإثم. وكذلك اسم (الخاطىء) لم يجىء في القرآن إلا للإثم بمعنى الخطيئة (إنك كنت من الخاطئين) (يوسف: ١٢) (يوسف: ٩١، ٩٧)، (القصص: ٨) (الحاقة: ٣٧) «ولكن الصحابة والأئمة الأربعة ـــ كما يقول ـــ وجمهور السلف يطلقون لفظ الخطأ على غير العمد، وإن لم يكن إثماً. كما نطق بذلك القرآن والسنة في غير موضع».

(انظر، ف. ض. مج / ٢، ص ١٩ ـــ ٢٤ قارن مج ١٠، ص ٥٤٦ ـــ ٥٤٧، مج ١٥ ص ٤١٥).

قضية من القضايا أو لم يكن فيها نص إطلاقاً، أو خفي عليه وجه من وجوه الاستدلال، واجتهد برأيه، فهناك نزاع بين العلماء بصدد هذا الموقف.

فريق يرى أن هذه القضية تعتبر لا حكم لله فيها. وعليه أن يتبع اعتقاده في الحكم فيها. سواء أكان الاعتقاد فيها بالوجوب أو الحرمة، بناء على أن الأحكام الشرعية تختلف باختلاف أحوال المكلفين في اجتهاداتهم، وغير اجتهاداتهم،[1] وفريق يرى عكس ذلك تماماً.

بيد أنه يرى أن الرأي الأول، على إطلاقة، مخالف للكتاب، والسنة، وإجماع السلف، وللعقل الصريح «حيث يؤدي إلى فوضى تشريعية، وخلقية، ويؤدي إلى رفع «الأمر والنهي، والإيجاب والتحريم، والوعيد في هذه الأحكام. ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوى الاعتقادات، والأفعال»[2].

والصواب ــ عنده ــ: هو ضرورة مراعاة مختلف العناصر التي أشرنا إليها. ومن ثم فلا بد من الاحتكام إلى التجربة ــ مثلاً ــ فيما يختص بالأمور الاعتقادية، والتي يغلب على الظن فيها أنها تضر أو تنفع. فإن كان الاعتقاد الباعث على الفعل صواباً (حصلت المنفعة، واندفعت المضرة إذا انتفت الموانع. وإلا فمجرد الاعتقاد في الانتفاع بالفعل أو الضرر به لا يوجب حصول المنفعة والمضرة)[3]. والا لكان الكفار الذين اعتقدوا أن الأصنام تضر وتنفع صواب[4].

ومن ناحية أخرى: فالمجتهد في مثل هذه القضايا، إنما يعتقد أن الله قد أمر، أو نهى عن هذا السلوك، أو ذاك. بالإضافة إلى ما فيه من صفة الحسن، أو القبح. ويكون الأمر والنهي كاشفان لذلك. وتكون تلك الصفة ثابتة، موجودة بدون اعتقاده «لا أنه يطلب باعتقاده أن يثبت للأمر، والفعل صفة لم تكن له قبل ذلك»[5]؛ إذ لا مصلحة لأحد من المجتهدين في أن يثبت للأفعال صفات حسب اعتقاده، كما أنه لا غرض له في أن يثبت للأفعال أحكاماً باعتقاده، ولا أن يشرِّع ديناً لم يأذن به الله، ولا أن يأتي إلى الأفعال المتساوية في ذواتها، وفي

---

(١) ف. ض. مج ١٩، ص ١٤٣ ــ ١٤٤، انظر مج / ٢٠ ص ٢٥ ــ ٢٦.

(٢) ف. ض. مج ١٩ ص ١٤٥.

(٣،٥) ف. ض. مج ١٩ / ص ١٤٦.

أمر الله، فيعتقد تحليل هذا، وتحريم ذلك، دون أن يكون ثمة أسباب تختص بها هذه الأفعال. وإلا لكان هذا تناقضاً، وسفسطة، حيث إن الاستواء، والتماثل بالصفة التي أشرنا إليها، يتناقض مع اعتقاد رجحان هذا على ذاك، فضلاً عن اعتقاد وجوب هذا، وتحريم ذاك. أما مطلوب المجتهد الحقيقي فهو «أن يعتقد حكم الله ودينه»[1].

(جـ) إذا تمكن المجتهد من الاجتهاد، وجب عليه، فإن تركه أثم. فإن اجتهد وعجز عن إصابة الحكم الباطن لم يكن مأموراً به. وحكم الله — في حقه — في هذا الصدد هو ماقدر عليه. فإذا اقتضى اجتهاده حكماً مخالفاً لحكم الله الباطن «فعليه أن يعمل به» أي باجتهاده، لا لأنه أمر بذلك، بل لأن الله أمره، أن يعمل بمقتضى اجتهاده ومما يمكنه معرفته. ومأمور أن يتقي الله ما استطاع[2]. وهو بهذا مطيع لله. حتى وإن كان الحكم الإلهي مخالفاً لما انتهى إليه إجتهاده. ومن ثم رفع الجناح في كل ما أخطأ فيه الإنسان من قول، وعمل»[3]. وكانت الأخطاء الاجتهادية مغفورة كلها[4]. بل إن المجتهد المخطىء له أجر «لأن قصده الحق، وطلبه بحسب وسعه، وهو لا يحكم إلا بدليل»[5].

(د) والاجتهاد لا يكون إلا فيما شرع مثله؛ من صلاة وصيام وغير ذلك. كما لا يكون إلا بدليل شرعي. أمّاما لم يشرع مثله: كالشرك، أو بعض أنواعه، فهذا لا ثواب فيه. لكن يشترط للمؤاخذة الشرعية هنا، العلم بإبلاغ الشرع. كما بينا عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي. فإذا علم أن مثل هذه الأعمال منهى عنها ديناً، ثم فعلها إنسان مًا استحق العقاب. وإن اعتقد أنها مأمور بها «فهذا الجنس ليس فيه شيء مأمور به... وهذا لا يكون مجتهداً لأن المجتهد لا بد أن يتبع دليلاً شرعياً، وهذه لا يكون عليها دليل شرعي»[6].

---

(١) ف. ض. مج / ١٩، ص ١٤٦ — ١٤٧.
(٢) ف. ض. مج ٢٠، ص ٢٧ — ٢٩.
(٣) ف. ض. مج ١٥، ص ٤٥١.
(٤) ف. ض. مج ١٠ ص ٥٤٦ — ٥٤٧.
(٥) ف. ض. مج ٢٠ ص ٣٠، مج ٧، ص ٧١.
(٦) ف. ض. مج ٢٠ ص ٣٢ — ٣٣.

أما بعض أنواع العبادات التي يفعلها الإنسان مقلداً فيها بعض الشيوخ، أو العلماء الذين فعلوها، لأنهم اعتقدوها أنفع، أو بناء على حديث كذب سمعوه، فهؤلاء إذا لم يبلغهم النهي الشرعي الصحيح، فإنهم لا يعذبون. وقد يكون ثوابهم في مثل هذا الموقف «أنهم أرجح أهل جنسهم». وأما الثواب بالتقرب إلى الله فلا يكون بمثل هذه الأعمال»[1].

وقد أشرنا عند حديثنا عن أسس الالزام الخلقي، إلى تأكيد ابن تيمية، ــ بالإضافة ــ إلى المعرفة، على القدرة على المعرفة، وعلى حرية الإرادة، التي تزول معها الموانع، لكي يتمكن الإنسان من إعلان قصده، والالتزام به. وذكرنا في هذا الصدد: أنه يرى أن من عرف الحق لا يجوز له تقليد أحد في خلافة. وعلى هذا، فالذين يتبعون غيرهم، مع علمهم أن متبوعيهم مخطئون في فهمهم، ومخالفون لما صح من النصوص، ولما جاء به الرسول ــ حتى وإن كان المتبوعون ذوي نية حسنة، وقصد شريف، ومعتقدين أنهم على صواب ــ هؤلاء التابعون مؤاخذون على ما فعلوه. لأن دوافعهم، أو بواعثهم، وغاياتهم لا تكون دينية هنا، ومن ثم فهي غير خلقية[2]. وهذا بخلاف من عرف الحق، ولكنه يكون عاجزاً عن إظهاره، أو التمسك به». فإذا فعل ما يقدر عليه لا يؤاخذ بما عجز عنه»[3]. وبعد أن انتهينا من الأسس التي تقوم عليها البواعث والغايات الدينية فسيكون ختامنا لهذا المبحث بالكلام عن النتائج الخلقية التي ترتب عليها.

النتائج الخلقية المترتبة علي البواعث والغايات الدينية :

وفي هذا الصدد سوف نتطرق إلى الجوانب الآتية :

١ ــ في المجال السلوكي العام.

٢ ــ في مجال العلاقات الانسانية.

٣ ــ في مجالات الإصلاح الإداري، والسياسي، والاجتماعي.

٤ ــ في مجال تحقيق الغايات الجمالية.

١ ــ في مجال السلوك العام :

أما في مجال السلوك العام، فيمكن تحديده على أساس أن الإيمان

---

(١) ف. ض. مج ٢٠ ص ٣٣، انظر ص ٣٤ ــ ٣٦.

(٢) ف. ض. مج ٧، ص ٧١، ٧٢.

(٣) نفسه ص ٧١.

يسفر بدون شك عن نتيجتين مترابطتين ارتباطاً وثيقاً هما، حب كل الطاعات حباً حقيقياً، وكراهية جميع المعاصي كراهة حقيقية، أو كما قال «كراهة تدين»[1]. وفي هذا يقول النبي (ﷺ): «من سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن»[2]. كما أشرنا إلى هذه الفكرة عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي. وهذه الكراهية، وذلك الحب لا بد أن يكونا نابعين من القصد، والإرادة. ودون أن يكون ثمة حل وسط. «فإذا كان يكره الشر كله فلا بد أن يريد الخير»[3]. ولا بد أن تتحول هذه الإرادة إلى واقع، حتى لا يكون ثم تفكير في الشر. فترك المعاصي لكي يكون مقبولاً من وجهة النظر الدينية والخلقية أيضاً، يشترط فيه أن يكون صادقاً، وبإرادة حرة، وعن كراهة حقيقية أيضاً، كما يشترط فيه: أن يكون الإنسان ممارساً لفعل الطاعات حقيقة.

ومن ناحية أخرى: فهذا الأداء يكون مرتبطاً بالبواعث والغايات التي لا يخلو منها أي نشاط إنساني صادر عن إرادة حرة. وإلا لكان عبثاً. ومن ثم فلكى تكون هذه البواعث والغايات دينية، فلابد أن يكون منتهى مقصود الإنسان، ومراده «عبادة الله وحده لا شريك له، فإن إرادته تنتهي إلى إرادة وجه الله»[4]. وبهذا التحديد للبواعث والغايات، فالوسائل كذلك سوف تصطبغ بهذه الصبغة الشريفة، وتغدو كلها أدوات دينية، وخلقية معاً لتحقيق أشرف الغايات وأنبل البواعث. وهذا يعني من ناحية أخرى: أنها سوف تكون في الظاهر، والباطن ملتزمة بالأطر الدينية التي يرشد إليها الدين في سبيل تحقيق غاياته. وعلى هذا فقد أشرنا إلى أن المباح بالنية الحسنة يكون خيراً. وبالسيئة يكون شراً[5]. كما أن نفقة الرجل على أهله تكون صدقة. ويزداد بها أجره. لأن باعثها، وغايتها إرادة وجه الله، والتقرب إليه وكذلك الأكلة، والشربة تكون من أسباب رضا الله إذا حمده الشارب، والآكل. ويصبح «الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر»[6]: ومن هذا القبيل كذلك: إتيان

---

(١) ف. ض. مج / ٧ ص ٤٢.
(٢) نفسه ص ٤٣.
(٣) نفسه، ص ٤٣.
(٤) نفسه ص ٤٣.
(٥) نفسه، ص ٤٣.
(٦) نفسه ص ٤٧.

الرجل أهله قاصداً العفة عن الحرام، والتزام شرع الله»[1]. وهكذا تمضي حياة المؤمن، في كل ما يحتاج إليه من قول، أو عمل «حيث تصبح هذه الحاجات وسائل ضرورية لتحقيق بواعثه وغاياته الدينية «فيثاب على مباحاته التي يقصد الاستعانة بها على الطاعة»[2] ولهذا قال معاذ بن جبل لأبي موسى (رضي الله عنه): إني احتسب نومتي كما احتسب قومتي[3].

وعلى هذا: فإرادة الإيمان تتطلب من المرء من أن يتخلى عن العبث. وبهذا جاءت الأحاديث الصحيحة، : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً، أو ليصمت)[4]. ومنها: (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)[5]. ومن ثم كان قول الخير بالنسبة للمؤمن خيراً من السكوت عنه، والسكوت عن الشر خيراً من قوله. وكان خوضه فيما لا يعنيه من مسببات نقصان حسن إسلامه قدراً، ودرجة[6].

ولعل السبب في ضرورة اتخاذ المؤمن هذا الموقف، طبيعة الجدية في البواعث والغايات التي تصطبغ بها مواقفه السلوكية. فضلاً عن المحاذير الخلقية الأخرى التي تترسب على السلوك العابث لمجرد العبث، وعن التدخل فيما لا يعني.

وتقديراً لهذا الموقف الخلقي الجاد، أباح الله للمؤمنين أن يأكلوا الطيبات دون أن يشترط الحل، وإن كان قد حرم عليهم أشياء معينة، وما عداها فهو غير محرم عليهم «ومع هذا فلم يكن أحله بخطابه، بل كان عفواً»[7]. ومن ثم فمن كانت بواعثه وغاياته عبادة غير الله، لم تكن الطيبات مباحة له[8]. ومعنى هذا: أن تلك الوسائل المباحة، قد غدت من عوامل الإفساد الخلقي والاجتماعي، فضلاً عن

---

(١) نفسه ص ٤٨.
(٢) نفسه ص ٤٣.
(٣) نفسه ص ٤٤.
(٤) ف. ض. مج / ٧ ص ٤٩.
(٥) ف. ض. مج ٧ ص / ٥٠.
(٦) نفسه ص ٤٩، ٥٠ وانظر، ف. ض. مج / ٨ ص ٢٢٠، الرد على المنطقيين، ص ٥٠٧، ٥٠٩.
(٧) ف. ض. مج / ٧ ص ٤٥.
(٨) ف. ض. مج / ٧، ص ٤٤.

الانحراف الديني. ولذا لم يُبَحْ لأحد شيء يعين على الكفر، أو الفسوق، أو العصيان. وقد لعن النبي (ﷺ) عاصر الخمر، ومعتصرها، وشاربها. وإذا كان عاصر الخمر إنما يعصر عنباً، وهو مباح، ومن يشرب من هذا العصير قبل أن يتخمر لا شيء عليه، إلا أن قصده «أن يجعلها خمراً» فلم يعد مباحاً لهذا القصد. إذ المباح هو ما يستعان به على الطاعة[١].

ولهذا ميز الله «بين خطاب الناس مطلقاً، وخطاب المؤمنين»[٢] فقال: (ياأيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً) (البقرة: ١٦٨) ثم قال: (ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) (الاعراف: ١٦٠) ففي الآية الأولى كان الإذن مشروطاً بكونه طيباً، وبكونه حلالاً. وفي الثانية، أذن للمؤمنين أن يأكلوا من الطيبات دون شرط[٣].

وأما الكفار: فبسبب سوء بواعثهم، وغاياتهم، إذ خلت من الصفة الدينية والخلقية لم يأذن الشارع لهم في تناول شيء، ولم يحل لهم شيئاً، ولم يعف لهم عن شيء يأكلونه؛ لأنه افتقد شرط الحل، وهو كونه مأذوناً فيه «من جهة الله ورسوله»[٤]. وليس هذا الإذن إلا للمؤمنين. فالإيمان هو شرط الإذن. ومن ثم فالأموال المملوكة لهم ليست على الوجه الشرعي. بل إن أعرافهم تبيح لهم أن يقهر بعضهم بعضا، وأن يسلب بعضهم بعضا. فأموالهم لهذا تصبح غنيمة للمسلمين إذا قدروا عليهم. ذلك لأنها في الواقع إنما تستغل للإفساد الديني والخلقي. ومن ثم فلن تكون في خدمة الفرد، والمجتمع ولن تكون في رعاية القيم النبيلة، أو في الحفاظ على سلامة الجماعة من وجهة النظر الدينية والخلقية[٥].

ومن هنا: فإن «الكفار، وأهل الجرائم، والذنوب، وأهل الشهوات يحاسبون يوم القيامة على النعم التي تنعموا بها، فلم يذكروه، ولم يعبدوه بها»[٦]، كما يقرر القرآن هذه الحقيقة (الاحقاف: ٢٠) (التكاثر: ٨).

---

(١) نفسه ص ٥٠.
(٢) نفسه ص ٥١.
(٣) نفسه ص ٤٥.
(٤) نفسه، ص ٤٧.
(٥) نفسه ص ٤٧ — ٥٠.
(٦) نفسه ص ٤٤.

وهل يعني هذا أن المؤمن لا تصدر منه أخطاء أبداً؟ ويجيب ابن تيمية على ذلك: بأنه قد تصدر منه السيئة فيتوب منها، أو يغلب عليه فعل الحسنات التي تمحو آثار السيئة أو ينزل به من صنوف البلاء ما يكفرها، «ولكن لا بد أن يكون كارهاً لها»[1]. أما فيما يتعلق بحقوق الآخرين، فلا بد فيه من إعطاء المظلوم حقه، الذي لا يسقط بأي سبب؛ لا بشفاعة أو غيرها[2].

ويشير القرآن إلى أن المؤمن قد تنتابه بعض المواقف التي يضعف فيها أمام بعض ألوان الضغوط النفسية، والخارجية فيقع في بعض الأخطاء، ولكنه لا يمكن أن يستمرىء ما وقع فيه من شرور، فيتوب ويرجع إلى ما كان فيه من خير. وفي هذا يقول تعالى: (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون. وإخوانهم يمدونهم في الغى ثم لا يقصرون) (الأعراف: ١ — ٢).

ويعلق على هاتين الآيتين، بما ذكره عديد من أئمة السلف من تعاليق في هذا الصدد؛ فالمؤمن إذا طاف بقلبه طائف من الشيطان عن طريق الشهوة، أو الغضب سرعان ما يتذكر، ـــ بدافع من إيمانه، الله، فَيَكُفّ عن غضبه، ويقلع عن شهوته. كما ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير، ومجاهد، وابن عباس[3]. يقول ابن تيمية: «فإذا لم يبصر بقى قلبه في غى الشيطان، يمده في غيه. وإن كان التصديق في قلبه لم يكذب» فذلك النور والإبصار، وتلك الخشية والخوف يخرج من قلبه[4]. ومعنى ذلك، أن هذا الموقف ليس إلا حالة مؤقتة، تتعطل فيها وظائف الإيمان، أو آثاره عن العمل، من إدراك الحق، ورؤية الصواب، والاستعصاء على الشر. دون أن يمس ذلك حقيقة الإيمان الكامنة في قلبه. ومن ثم تكون الفرصة مهيأة تماماً لكي يتخلص المؤمن مما وقع فيه من انحراف، كما أشرنا إلى هذا عند حديثنا عن «فكرة التوبة». ويضرب ابن تيمية مثلاً دقيقاً لهذه الحالة بقوله: «وهذا كما أن الإنسان يغمض عينيه فلا يرى شيئاً، وإن لم يكن أعمى. فكذلك القلب بما يغشاه من رَيْنِ الذنوب لا يبصر الحق، وإن لم يكن أعمى

---

(١) نفسه ص ٥١.
(٢) نفسه ص ٨٧.
(٣) ف. ض. مج / ٧ ص ٣١ ـــ ٣٢.
(٤) نفسه ص ٣٢.

كعمى الكافر[1] ويؤيد ذلك ماروى عن النبي (ﷺ) أنه قال: «ينزع منه الإيمان. فإذا تاب أعيد إليه»[2]. وفي حديث مرفوع يقول النبي (ﷺ): إذا زنا الزاني خرج منه الإيمان، فكان كالظلة، فإذا انقطع رجع إليه»[3]. وهذا يفسر الحديث الآخر: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[4]. فطبيعة السلوك العام المحكومة ببواعث الإيمان، وغاياته تكون ملتزمة بحقيقة الإيمان المستقرة في أعماق قلب المؤمن، كما تظهر من خلال نيته، ووسائل حياته ومعيشته، وسائر مواقفه، وألوان سلوكه.

٢ ــ في مجال العلاقات الانسانية :

تعتبر العلاقات الإنسانية من أهم المجالات التي تظهر فيها الآثار الخلقية للبواعث، والغايات الدينية. وفي هذا الصدد سوف نكتفي بالإشارة إلى النقاط التالية التي قد تكون بمثابة معايير عامة، تغني عن الخوض في التفاصيل والتي قد تدخل في مجال الآداب الإسلامية العامة، وغيرها مما لا يتسع له عمل مستقل فضلاً عن صفحات معدودة.

يذكر ابن تيمية، أن محبة المؤمنين من دلائل محبة الله ورسله، وان كانت محبة الله لا يستحقها غيره[5]. بل يرى أن اسم تقوى الله، يتضمن كل فعل أمر الله به، وجوباً أو استحباباً. وترك كلّ ما نهى عنه تحريماً أو تنزيها. ويتحقق هذا في مجالات حقوق الله، وحقوق العباد[6]. ولكن قد يقصد بالتقوى خشية العذاب المؤدية إلى ترك المحارم، ومن ثم جاءت في بعض الأحاديث الصحيحة مقترنة بالخلق الحسن. وإلا ــ فالتقوى وكمال الإيمان يظهر آثارهما في حسن الخلق. وفي هذا يقول الرسول (ﷺ) عندما سئل، عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟:

---

(١) نفسه ص ٣٢.

(٢) نفسه ص ٣٢ وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد بن حنبل في كتاب الإيمان.

(٣) نفسه ص ٣٣ رواه أبو هريرة.

(٤) نفسه ص ٣٢ يروي الأوزاعي أنه قال للزهري لما ذكر هذا الحديث: فإنهم يقولون فإن لم يكن مؤمناً فما هو؟ قال: فأنكر ذلك، وكره مسألتي ف. ض. مج / ٧ ص ٣٢.

(٥) ف. ض. مج ١٠، ص ٥٦ ــ ٥٧، وانظر ص ٥٨ ــ ٦١.

(٦) نفسه، ص ٦٥٧ ــ ٦٥٩.

«تقوى الله، وحسن الخلق»[1]. وفي حديث صحيح آخر يقول: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»[2]. يقول ابن تيمية: «فجعل كمال الإيمان في كمال حسن الخلق. ومعلوم أن الإيمان كله تقوى الله»[3] ــ والقاعدة العامة كما يرى في حسن الخلق مع الناس: أن يصل الإنسان من قطعة، بالسلام والإكرام والدعاء له، والثناء عليه، والاستغفار له، وزيارته. ويعطي من حرمه من التعليم والمنفعة، والمال، ويعفو عمن ظلمه في دم، أو مال، أو عرض. «وبعض هذا واجب وبعضه مستحب»[4]. بمعنى أنها تخضع لظروف، وأحوال مختلفة، تختلف معها درجة الإلزام الخلقي بها.

ويمتد مجال هذه العلاقات ليشمل حقوق: القرابة، والأهل والأولاد، والجيران، والإخوان، فإذا ما قصر المؤمن في أداء حق من هذه الحقوق، فليستغفر الله. ثم ليدع لهم[5]. ومعنى هذا: أن ذلك التقصير يعتبر ذنباً من وجهة النظر الدينية، ولن يكون علاجه إلا بأمرين، هما تبدل الموقف، أو تغيره من التقصير إلى محاولة تلافيه قدر المستطاع. والثاني: تغيير الموقف الإرادي، والنفسي بالاستغفار الذي يدل على الشعور بالذنب، وتأنيب الضمير كما يقول المحدثون، ولذلك فقد روى أن (حذيفة بن اليمان) قال للنبي (ﷺ): «إن لي لساناً ذرِباً على أهلي». فقال له (ﷺ): «أين أنت من الاستغفار؟ إنى لأستغفر الله في اليوم أكثر من سبعين مرة[6]». يقول ابن تيمية: «فمن أحس بتقصير في قوله، أو عمله، أو حاله، أو رزقه أو تقلب قلب، فعليه بالتوحيد، والاستغفار ففيهما الشفاء إذا كانا بصدق، وإخلاص»[7].

فالصدق والإخلاص لا بد منهما في مثل هذا الموقف، حتى يكون في منأى من الشكلية، أو الظاهرية التي يحاول معارضو الدين أن يلصقوها به.

ومن ناحية أخرى، فبعض الكفار ــ كما يقول ــ لا ينبغي أن يحول كفرهم

(١ــ٣) ف. ض. مج ١٠ ص ٦٥٩.
(٤) نفسه، ص ٦٥٨.
(٥) ف. ص. مج ١١ ص ٦٩٨.
(٦) ف. ض. مج ١١ ص ٦٩٨.
(٧) نفسه ص ٦٩٨ وانظر ص ٦٩٩ ــ ٧٠٠.

بين المؤمن وبين العدل معهم[1]. ومن ثم فقد كتب ابن تيمية إلى (سرجوان)[2] يقول له: «ونحن قوم نحب الخير لكل أحد، ونحب أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة»[3]. ثم يشير إلى حسن معاملة المسلمين للنصارى، والدفاع عنهم، وإلى ما بذله المسلمون من جهد في تخليصهم من أسر التتار[4]. ونراه في هذا الصدد يشير — أيضاً — إلى أن الدين في مفهومه الصحيح يقف جنباً إلى جنب مع العلاقات الإنسانية في أرقى صورها، وأنبل مظاهرها، فيجب أن تكون آدابه في منأى عن الأهواء، وعن النزعات العرقية الضيقة، أو العادات غير الخلقية التي تتناقض مع المفاهيم والأعراف الإنسانية. يقول: «وأنتم تعلمون أن دين الله لا يكون بهوى النفس، ولا بعادات الآباء وأهل المدينة. وإنما ينظر العاقل فيما جاءت به الرسل، وفيما اتفق الناس عليه، وما اختلفوا فيه. «ويعامل الله تعالى بينه، وبين الله تعالى بالاعتقاد الصحيح والعمل الصالح[5]».

ويربط بين فكرة السعادة، وبين مراعاة تحقيق البواعث والغايات الدينية في هذا المجال، أعني مجال العلاقات الإنسانية. وفي هذا يذكر، أن السعادة في معاملة الناس، أن تكون معاملتهم لله. فيرجو الله فيهم، ويحسن إليهم دون انتظار أو رجاء مكافأتهم، ويكف عن ظلمهم خوفاً من الله لا منهم[6]. كما جاء في الحديث: «إن من ضعف اليقين أن ترضى الناس بسخط الله، أو تذمهم على ما لم يؤتك الله»[7]. ومعنى هذا: أن تلك العلاقات ينبغي أن تكون خلقية ظاهرة، وباطنة. وبعيدة تماماً عن بواعث المصالح، والأهواء وما إليها.

ولكن ينبغي ألا يكون الحرص على استمرار هذه العلاقات على حساب الكرامة الإنسانية، فضلاً عن القيم الدينية، والخلقية. ومن ثم فقد أشرنا أكثر من مرة، إلى أنه ينبغي على المسلم، ألا يحاول إرضاء الناس بتعرضه لسخط الله.

---

(١) ف. ض. مج ٢٨. ص ٣٨١.
(٢) أحد كبار أساقفة (قبرص).
(٣) ف. ض. مج ٢٨، ص ٦١٥.
(٤) نفسه، ص ٦١٧ — ٦١٨.
(٥) نفسه ص / ٦١٦ انظر ص ٦٠١ — ٦٣٠.
(٦) ف. ض. مج / ١. ص ٥١.
(٧) نفسه ص ٥١ وانظر ص ٥٢ — ٥٥.

كما ينبغي له أن يقطع «تعلق قلبه من المخلوقين انتفاعاً بهم، أو عملاً لأجلهم»[١] وليس في هذا ما يتعارض ــ كما نرى ــ مع فكرة تدعيم العلاقات الإنسانية. بل نؤكد على أن مراعاة هذه الحقائق الموضوعية هو الضمان الوحيد الذي تستحق فيه تلك العلاقات أن توصف «بالإنسانية». فهي لايمكن أن تكون هكذا إلا إذا روعيت فيها القيم الدينية والخلقية، ولم تكن على حساب الكرامة الإنسانية، ثم كانت مبرأة من كل البواعث، والغايات غير الدينية والخلقية. يقول ابن تيمية: «وأما كون الناس كلهم يرضون عنه، فقد لا يحصل ذلك. لكن يرضون عنه إذا سلموا من الأغراض، وإذا تبين لهم العاقبة»[٢].

وأما في مجال الخلافات، وغيرها من ألوان النزاع، فيكفي أن نذكر على سبيل المثال: أنه يرى أن القصاص في الأعراض مشروع فإذا لعن الرجل رجلاً، أو دعا عليه، فله أن يفعل به مثل ذلك، لكن العفو أفضل[٣]. ويرى أن الافتراء على الناس بالكذب عليهم، وإلصاق التهم بهم من تكفير، أو تفسيق أو غير ذلك أمر غير جائز ديناً، بل هو محرم شرعاً. ومن ثم فلا يجوز القصاص في مثل هذه الحالات، على أساس المعاملة بالمثل، وهكذا سائر الأفعال المحرمة لاقصاص فيها بمثلها، ولكن فيها العقوبة الشرعية[٤].

٣ ــ في مجال الإصلاح الإداري، والسياسي، والاجتماعي :

والنظرية العامة التي تلخص رأى ابن تيمية في هذا المجال، هي أن «الإسلام دين ودولة»[٥]، بكل ما يعنيه هذا المصطلح من مفاهيم على الصعيد السياسي، والإداري، والاجتماعي في الفكر المعاصر. ومن أهم العناصر التي أشار إليها في

---

(١) ف. ض. مج ١٠، ص ٦٥٩، مج / ١، ص ٥٢.
(٢) ف. ض. مج ١. ص ٥٢.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٣٨٠.
(٤) نفسه ص ٣٨١ ــ ٣٨٣.
(٥) ضمن ابن تيمية نظريته تلك في كتابه الشهير «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» وقد ذكرت ضمن مج / ٢٨ من فتاوى الرياض. كما طبعت مستقلة كما سنشير. وضمنها أيضاً في العديد من رسالاته ومؤلفاته. انظر مثلاً: الرسائل التي وردت ضمن مج ٢٨ من فتاوى الرياض (الجهاد).

هذا الصدد، أن الولاة إذا اهتموا بإصلاح دين الناس، صلح لهم وللناس دينهم، ودنياهم. «والا اضطربت الأمور عليهم»[١].

والقاعدة التي يقوم عليها هذا الهدف، هي إخلاص الدين كله لله، والتوكل عليه وحسن النية للرعية «فإن الاخلاص، والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة»[٢].

ومما يعين ولي الأمر في تحقيق أهدافه بشكل فعال، ضرورة الإخلاص لله، والإحسان إلى الناس بالنفع والمال، ثم الصبر على أذاهم وعلى غيره من النوائب[٣]. فالإحسان إلى الناس، قد يكون من ثمراته تقوية الروابط الاجتماعية، وتدعيم الدور الفعال للفرد في المجتمع، فينصر المظلوم، ويغاث الملهوف، وتقضى حاجة المحتاج. والصبر على الأذى يمثل صمام الأمان دون انتشار الظلم الاجتماعي في شتى صوره، وأشكاله. إذ يتضمن تحمل الأذى، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ومخالفة الأهواء ونبذ الأشر، والبطر[٤].

على أن حسن النية تجاه الرعية، وحسن معاملتهم، لا يعنى مجاراتهم، أو اتباعهم في كل ما يهوونه، وتجنب كل ما يكرهونه. «وإنما الإحسان إليهم: فعل ما ينفعهم في الدين والدنيا، ولو كرهه من كرهه. لكن ينبغي له أن يرفق بهم فيما يكرهونه»[٥]. ومعنى هذا: أن الأهداف السياسية، والإدارية، والاجتماعية، وما يتمخّض عنها من برامج تخطيطية وتنفيذية يجب أن يكون باعثها، وغايتها — من وجهة النظر الدينية — هو تحقيق المصلحة العامة للناس. فإن كان هناك من يغضب لذلك، فعلى ولي الأمر أن يكون معهم متلطفاً ومترفقاً — بقدر الإمكان — في شرحه لما في هذا من مصلحة، ومنفعة.

ويدلل ابن تيمية على هذه الفكرة بما كان يفعل النبي (ﷺ)، وبما كانت عليه سياسة الخلفاء الراشدين. وبما تتطلبه الخصائص النفسية للطبيعة البشرية من

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨ ص ٣٦١.
(٢) نفسه ص ٣٦١.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨ ص ٣٦١.
(٤) نفسه ص ٣٦٢ — ٣٦٣.
(٥) نفسه ص ٣٦٤.

ضرورة اتباع الأسلوب النفسي الملائم لتحقيق الغايات الدينية، دون أن تحدث ردود فعل حادة تتعارض معها، أو تعوق تحقيق أهدافها.

فالنبي (ﷺ) كان يطيِّب خاطر ذي الحاجة بميسور من القول، إن لم يقضها له. وفي هذا يقول ــ كما جاء في الصحيحين ــ: «ما كان الرفق في شيء إلا زانه. ولا كان العنف في شيء إلا شانه»[1]. وتبعه في هذا المسلك الخلفاء الراشدون[2].

ومن ناحية أخرى: فإن من طبيعة النفس الإنسانية سؤال ولي الأمر دائماً بذل مالا يصلح بذله؛ من الولايات، والمنافع، والأجور، والشفاعة وغير ذلك، كما أن من طبيعتها أن تتألم عندما يُرَدُّ طلبها، أو عندما يُحْكَمُ عليها بصدد موقف من المواقف. ومن ثم فعلى ولي الأمر أن يعوضهم بميسور القول، أو العمل ليتألف بذلك قلوبهم، وليصرفهم عما يشغل بالهم إلا إذا اضطر الى الإغلاظ، إذا تطلب الموقف ذلك. «وكان ذلك تمام السياسة وهو نظير ما يُعْطيه الطبيب للمريض من الطب الذي يسوغ الدواء الكريه»[3].

بل إن هذه الجوانب الإصلاحية النفسية يحتاج الإنسان إليها في إدارة شئون نفسه، وأهل بيته، ومن يتولى أمره. «فإن النفوس لا تقبل الحق إلا بما تستعين به من حظوظها التي هي محتاجة إليها. فتكون تلك الحظوظ عبادة لله، وطاعة له مع النية الصالحة»[4] أي إن هذه الوسائل وإن بدت نفعية إلا أنها ــ مع توفر البواعث والغايات الدينية والخلقية ــ تصبح عبادة لله. بناء على القاعدة التي تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[5]. والأمثلة على هذا كثيرة[6].

ومن ناحية أخرى: فإنه يحذر من خطورة سيطرة البواعث، والغايات المادية، وغير المادية التي تتنافى مع الدين، والخلق، على بعض الطوائف، أو الأفراد في

---

(١) نفسه ص ٦٤ ــ ٣٦٥.
(٢) نفسه ص ٣٦٥.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨ ص ٣٦٦.
(٤) نفسه ص ٣٦٦.
(٥) نفسه ص ٣٦٦.
(٦) انظر نفسه ص ٣٦٧ ــ ٣٦٨.

المجتمع. ويسوق في هذا المجال ما ترشد إليه النظرية القرآنية من النماذج المماثلة والمصير الذي انتهى إليه أمرها.

يقول: «وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون. وجامع المال أن يكون كقارون. وقد بيّن الله في كتابه حال فرعون. وقارون»[1]؛ إذ أخذهم بذنوبهم دون أن يكون ثمة من يحول بينهم وبين عذابهم في الدنيا، وفي الآخرة. (غافر: ٢١).

والناس في هذا المجال أربعة نماذج :

الأول: أولئك الذين يريدون العلو على الناس، والفساد في الأرض، بمعصية الله. وهم شرار الخلق فهم يثيرون الفرقة، والانقسام بين طوائف المجتمع، ويسخرونهم في تحقيق أغراضهم غير الخلقية، والدينية، ويستهينون بهم، ويحتقرونهم، ويمعنون في إذلالهم، ويعتدون على حرماتهم، وأعراضهم، وغير ذلك من الأنماط السلوكية غير الخلقية[2]. كما يرشد إلى ذلك القرآن (القصص: ٤)[3].

الثاني: الذين يكون جل همهم هو الفساد دون أن يكون لديهم أية تطلعات أخرى. — كالسراق، والمجرمين من سفلة الناس[4].

الثالث: الذين «يريدون العلو بلا فساد»، كالذين عندهم دين. يريدون أن يَعْلَوْا به على غيرهم من الناس»[5].

الرابع: الذين لا يريدون علواً في الأرض، ولا فساداً، وقد يكونون أعلى من غيرهم وهؤلاء هم أهل الجنة[6].

ونلحظ أن ابن تيمية يرى أن إصلاح، أو صلاح تلك النماذج غير الخلقية يكون بقوة السلطان، وفاعلية المبادىء الدينية، التي لا مندوحة عن تماسكها في

(١) نفسه ص ٣٩٢.

(٢) نفسه ص ٣٩٢.

(٣) انظر تفسير ابن كثير. مصر. ط. الشعب جـ/ ٥ ص ٢٣٠ — ٢٣١.

(٤) نفسه ص ٣٩٢ — ٣٩٣، انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية تحقيق: محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور. مصر. مكتبة الشعب: ١٩٧١ ص ٤٣ — ٧٤.

(٥،٦) انظر تفسير ابن كثير. مصر. ط. الشعب جـ/ ٥ ص ٣٩٢ — ٣٩٣، انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور. مصر مكتبة الشعب ١٩٧١ — ص ٤٣ — ٤٧.

هذا الصدد، مع قوة السلطان، وأي فصل بين الإثنين سوف يؤدي إلى نتائج غير مرضية على الأقل. ومن ثم جاءت الشريعة بأن يكون السلطان، والمال في سبيل الله. وفي هذا صلاح الدين والدنيا. «وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الدنيا»[1].

ويؤكد هذه الفكرة بما يذكره بصدد تحليله لبواعث تلك الأفكار، التي تنادى بفصل الدين عن الدولة. سواء أكانت تلك الأفكار ترى سيادة الدولة بمعزل عن الدين. أم العكس. وفي ذلك يقول: إن كثيراً من الولاة قد سيطرت عليهم مظاهر الثراء، والشرف، وبلغوا في هذا شأوا بعيداً، وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان، في ولايتهم» الأمر الذي جعل كثيراً من الناس يظنون «أن الإمارة تنافى الدين»[2].

ومن ناحية أخرى، فهناك من سيطرت عليهم النزعة الدينية حتى نسوا في سبيل ذلك الأخذ بكل الوسائل التي تحقق للدولة القوة الفعالة، والتي تخدم بدورها الدين. وهناك أيضاً من الولاة، من أخذ بوسائل التقدم، وأساليب تحقيق القوة الذاتية، ولكنه أعرض عن الدين «لاعتقاده أنه مناف لذلك. وصار الدين عنده في محل الرحمة، والذل، لافي محل العلو والعز»[3]. وكأن ابن تيمية يتحدث عن أهم مشاكل المسلمين في عالم اليوم؛ إذ يتحدث عن أهم الصعاب التي تَعْتَرِضُ استرداد الدين مكانة التوجيه، والتخطيط، والتنفيذ، والإشراف، في كل مرافق الدولة، ومؤسساتها ومن ثم فهو يلفت الانتباه إلى النتائج العكسية التي تتمخض عن تراجع الدين في هذا المجال، وعن ظهور رجاله، والعاملين في حقله بمظهر الضعف، والذلة، والخنوع. ولعل أخطر هذه النتائج، هو اعتقاد الآخرين، ضعف الدين عن مواكبة الحياة فضلاً عن قيادتها، وتوجيهها، أو تحقيق أيٍ نفع فيها[4]. ويعلق ابن تيمية على هذه الصورة السلبية للدين قائلاً: «وهاتان السبيلان الفاسدتان، سبيل من انتسب إلى الدين، ولم يكمله، بما يحتاج إليه من السلطان، والجهاد، والمال، وسبيل من أقبل على السلطان، والمال والحرب، ولم يقصد

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨ ص ٣٩٤.
(٢) نفسه ص ٣٩٤.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨ ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٤) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

بذلك إقامة الدين. هما سبيل المغضوب عليهم، والضالين»[1].

ومن ناحية أخرى: فالدين يلتقى مع الواقع العقلي والنفسي، فضلاً عن التجربة الإنسانية، في أسلوب علاج تلك الظواهر المرضية التي أشرنا إليها، والتي تسبب الفساد الاجتماعي. ويقيم ابن تيمية هذا الأسلوب على أساس خلقي، وهو: تقريره أن إرادة العلو على الناس ظلم. وعلى أساس إنساني، حين يقرر، أن «الناس من جنس واحد»[2] وعلى أساس عقلي ونفسي إذ يذكر، أن الناس يبغضون من يريد العلو على الآخرين، بل يعادونه «لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهوراً لنظيره. وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر[3]». وهذه النزعة لا تتفق مع ما يقرره «العقل والدين، من أن يكون بعضهم فوق بعض، كما أن الجسد لا يصلح إلا برأس»[4].

وبهذا التصور لا يكون ثمة مجال — على الإطلاق — أمام قبول الفكرة الماركسية التي يلح دعاتها في إصرار، «على أن مبادىء التسامح وعدم العنف، يصرف بها الدين الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية عن الجهاد ضد المستغلين، ممنيا إياهم بنعيم مقيم في الدار الآخرة»[5].

إن فكرة «العنف» وفكرة «العنف الثوري» التي تزخر بها المبادىء الاشتراكية والشيوعية على حد سواء، لا يستطيع دعاتها أن يدافعوا عنها أمام الفكرة الدينية التي أشرنا إليها. ومن ثم فهم يقعون في التناقض الحاد في محاولتهم تبرير «فكرة العنف الثوري»، ويكفي أن نشير إلى ما يذكره الماركسي الضليع (تيتارنكو)، من أن الماركسيين لا يستخدمون في نضالهم تلك الأساليب التي تجرد الجماهير من الأخلاقيات، والتي تقضي على مبررات الثقة في المثل الشيوعية العليا[6] . ثم

---

(١) نفسه ص ٣٩٥.
(٢) نفسه ص ٣٩٣.
(٣) نفسه ص ٣٩٤.
(٤) نفسه ص ٣٩٤.
(٥) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية، وأخلاقية، ص ٣٣٦.
(٦) أ. تيتارنكو، الأخلاق، والسياسة، ترجمة شوقي جلال. مصر. دار الثقافة الجديدة ط / ١ — ١٩٧٥م. ص ٢٣٦.

يقول: «إن الشيوعيين إذ يعلمون الناس بروح الثورية، ويبررون استخدام العنف الثوري لمواجهة العنف الرجعي من جانب الطبقة الحاكمة، قد عارضوا دائماً وبحسم القسوة التي لا ضرورة لها، وعارضوا الوحشية، وما شاكل ذلك من أساليب التعذيب والإذلال»[1]. والتناقض الصارخ واضح فيما يقوله «تيتارنكو»؛ فالأخلاق التي تتناقض مع مبررات الثقة في المثل الشيوعية لا يتبعونها. وأما ما يتفق معها فهو من الأخلاق. وعلى هذا يكون «العنف» من المبادىء الخلقية التي يلجأ إليها الماركسيون لقهر خصومهم، ومعارضيهم، إلا إذا أطاعوا ورضوا بمبادئهم. وحينئذ لا يكون للعنف مبرر. وكأنه من الواجب على غير الشيوعيين الاشتراكيين الرضوخ والرضا بمجرد أن يجدوا بينهم داعية شيوعياً، والا فمبادىء الأخلاق الشيوعية تقول: إن العنف هو البديل المشروع. ولعل مثل هذه المبادىء، هو ما أشار إليه ابن تيمية: بأن أصحابها هم أكثر الناس شراً. كما ذكرنا. ولذلك يقول الفيلسوف البريطاني الماركسي (جون لويس): إنه ينبغي ألا نلجأ إلى العنف الثوري، إلا إذا عرفنا يقيناً، أن الامتناع عن استخدامها سيؤدي إلى المدى الطويل إلى آلام أكثر[2]. وفضلاً عما في هذا من مغالطة منهجية، فإن الوقائع العملية تقطع بأن مثل تلك المعرفة التي يشير إليها مستحيلة، فضلاً عن أن تكون مبرراً لخلقية «العنف الثوري».

ومن ناحية أخرى: ينتقد (تيتارنكو) الفلسفة الميتافيزيقية، أو المثالية ــ كما سماها ــ في صوغ العلاقة بين الغاية والوسيلة في هذا السؤال: «هل الغاية تبرر الوسيلة؟ «ويرى أن صياغة السؤال على هذا النحو يدل «على سفسطة ومغالطة تفصل (الغاية) عن (الوسيلة) وتقابل بينهما»[3]. ويدلل على هذا، بأننا ندين السلوك الذي يستخدم وسائل مشروعة لبلوغ غايات غير خلقية. وهذا التدليل ــ على إطلاقه ــ مرفوض من وجهة النظر الإسلامية كما تبين لنا. فهذا إنما يجوز بالنسبة للقانون الوضعي. أما في الإسلام فالأعمال بالنيات فالوسائل تعد مشروعة إذا كانت غاياتها مشروعة، والعكس بالعكس. كما أن المشروعية في الإسلام لا

(١) نفسه ص ٢٣٦ وانظر ص ٢٣٧ ــ ٢٤٤.
(٢) نفسه ص ٢٤١.
(٣) الأخلاق والسياسة، ص ٢٣٧، وانظر ص ٢٣٨. قارن. د. محمد كمال جعفر، داراسات فلسفية وأخلاقية ص ٣٣٨ ــ ٣٤٠.

تكون إلا إذا كان السلوك بعيداً عن الشكلية والمظهرية، وملتزماً ظاهراً وباطناً بمبادىء الخير، والحق، والعدل ومتجنباً لكل مايناقضها وهو فعل ما أمر الله به وترك مانهى عنه، وقد ذكرنا أنه إذا كان النهى عن الشر يؤدي إلى الوقوع في شر أكبر، فينبغي تجنب النهى وترك التصدى له، وهكذا في سائر القضايا المماثلة. هذا بالإضافة إلى الضوابط الأخرى لمشروعية السلوك الخلقي في الإسلام؛ كالمعرفة بكل أبعادها: العقلية والنفسية، والواقعية، والدينية. وتحقق الإرادة الحرة، ونبذ كل الأهواء، والميول والانفعالات العاطفية الحادة وما إليها. كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ولذلك يؤكد ابن تيمية على أن الواجب الخلقي والديني معاً يتطلب من ولي الأمر، أن يبذل قصارى ما في وسعه، وبحسب طاقته في تحرى ما يحقق طاعة الله، وإقامة دينه ورعاية مصالح المسلمين واجتناب محارم الله. فإذا فعل ذلك «لم يؤاخذ بما يعجز عنه. فإن تولية الأبرار خير للأمة من الفجار»[1]. «بل عليه في مثل هذا الموقف أن يفعل ما يقدر عليه من النصيحة المخلصة، «والدعاء للأمة ومحبة الخير، وفعل ما يقدر عليه من الخير... فإن قوام الدين بالكتاب الهادى، والحديد الناصر»[2].

وهكذا رأينا أن البواعث، والغايات الدينية في مجال الإصلاح الإداري، والسياسي والاجتماعي، تقوم بدور رئيسي، وحاسم في استئصال كثير من المشاكل الخلقية ـــ إن لم يكن كلها ـــ تلك المشاكل التي تترك بصماتها على شتى مجالات الحياة، ومرافق الدولة. كما أنها تعمل على تَنْقِيَةِ الأجواء الاجتماعية، في مجال العلاقات، أو السلوك، من كل ما يكون سبباً من أسباب التوترات، وهي الذرائع التي يستند إليها دعاة المذاهب، والنظريات الهدامة ليبرروا بها ما يلجأون إليه من أساليب القهر الاجتماعي في شتى صوره، وأشكاله. يقول ابن تيمية: (وكذلك الشر والمعصية ينبغي حسم مادته وسد ذريعته، ودفع ما يفضي إليه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة)[3]. وهذا يعني ـــ كما قلنا ـــ أن الإسلام دين ودولة. وكما اتضح لنا في فكر ابن تيمية.

---

(١) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٩٦، انظر السياسة الشرعية ص ٣٣ ـــ ٣٤ ـــ ٣٦ ـــ ٣٨.
(٢) نفسه ص ٣٩٦.
(٣) نفسه ص ٣٧٠.

٤ ــ في مجال تحقيق الغايات الجمالية :

ولسنا في هذا الصدد نعالج هذه القضية على غرار المنطلقات الفلسفية التجريدية أو المثالية. فليس هذا هدفنا. وإنما نريد أن نتبين إلى أي حد ترتبط البواعث، والغايات الدينية بالغايات الجمالية في صورتها الواقعية، التي تتصل بحياة الناس، وتمثل بالنسبة لهم ضرورة تعين على عمل الخير، والحفاظ عليه والدعوة إليه، والالتزام السلوكي به. كما تعين على تجنب الشر، وكراهته، والتصدي له. ومن ثم فإنها توصف بالعمل الصالح حسب المفهوم الإسلامي.

ولبيان ذلك يذكر ابن تيمية «أنه لا بد من اللذات المباحة الجميلة»[1] لأنها ــ تعين على تحقيق الغايات الدينية. وفي هذا الصدد يستدل بما رواه «البستي» في صحيحه عن النبي (ﷺ) من أنواع العلم والحكمة «وفيه أنه كان في حكمة آل داود عليه السلام: حق على العاقل أن تكون له أربع ساعات: ساعة يناجي فيها ربه. وساعة يحاسب فيها نفسه. وساعة يخلو فيها بأصحابه الذين يخبرونه بعيوبه، ويحدثونه عن ذات نفسه. وساعة يخلو فيها بلذته فيما يحل ويجمل؛ فإن في هذه الساعة عوناً على تلك الساعات»[2].

ولهذا كانت العدالة في صورتها الجمالية ــ من وجهة النظر الإسلامية ــ تتضمن الصلاح في الدين، والمرؤة، باستعمال ما يجمل الإنسان ويزينه، وتجنب ما يدنسه، ويعيبه، «والله سبحانه إنما خلق اللذات والشهوات في الأصل لتمام مصلحة الخلق، فإنه بذلك يجتلبون ما ينفعهم»[3]. ومعنى هذا: أن الغايات الجمالية تمثل في ظاهرها، وباطنها الصورة المهذبة الراقية لسلوك المسلم على الصعيد الفردى، والاجتماعى. فالجمال هنا، ليس تعلقاً بمظهر مادى، وإنما هو التزام خلقي بأرقى أنماط السلوك الإنساني، فيبدو الإنسان ذا شخصية متكاملة وناضجة. يدل عليها صلاح الدين، والمرؤة، وتجنب ما يدنس ويشين. ومن ثم كانت اللذات، والشهوات لتمام مصلحة الخلق، كما قال ابن تيمية. ولذلك كان أبو الدرداء (رضي الله عنه) يقول «أنى لأستجم نفسي بالشيء من الباطل لأستعين

---

(١) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٦٨.

(٢) نفسه ص ٣٦٨.

(٣) نفسه ص ٣٦٨.

به على الحق»[1] وبهذا يكون المباح الجميل المعين على الحق «من الأعمال الصالحة»[2] كما ذكرنا من قبل.

وتعتبر الغايات الجمالية، ووسائلها، واجباً خلقياً، وشرعياً طالما كانت في سبيل تيسير طريق الخير، والطاعة، والإعانة عليه، والترغيب فيه بكل ممكن. «مثل أن يبذل لولده، وأهله أو رعيته ما يرغبهم في العمل الصالح من مال، أو ثناء أو غيره»[3]. ومن ثم شرعت المبارزة بالسهام، والمسابقة في الخيل، وأخذ المكافأة «الجعل» عليها. يقول ابن تيمية: «وإنما يمتاز أهل طاعة الله، من أهل معصيته بالنية، والعمل الصالح»[4]. وقد أشرنا إلى قول ابن عباس: (إن للحسنة لنورا في القلب، وضياء في الوجه، وقوة في البدن، وسعة في الرزق، ومحبة في قلوب الخلق، وإن للسيئة لظلمة في القلب، وسواداً في الوجه، ووهناً في البدن وضيقاً في الرزق، وبغضة في قلوب الخلق»[5].

وتصل عنده الغايات الجمالية ذروتها الخلقية فيما يظهر من الآثار النفسية لفعل الخير. وفي هذا يذكر أن «البر، والتقوى يبسط النفس، ويشرح الصدر، بحيث يجد الإنسان في نفسه اتساعاً، وبسطاً عما كان عليه قبل ذلك»[6]. فالنفس لا تزكو، وكذلك الأعمال إلا إذا زال عنها الشر[7]. والذي يكره المحرمات كراهة إيمان، ويغمر إيمانه حكم طبعه، فهذا صاحب النفس المطمئنة. وهو أرفع مكانة من صاحب النفس اللوامة، التي تكون مترددة بين الفعل والترك[8].

وبهذا العمق الباطني، الذي يبرز الجمال النفسي الرحيب، النقى الطهور من خلال النظرة، والباعث، والغاية في الإسلام، يتبين لنا مدى صدق الرأى القائل:

---

(١) نفسه ص ٣٦٨.
(٢) نفسه ص ٣٦٩.
(٣) ف. ض. مج ٢٨ ص ٣٦٩ — ٣٧٠.
(٤) نفسه ص ٣٩٤.
(٥) ف. ض. مج / ١٠، ص ٦٣٠.
(٦) نفسه ص ٦٢٩.
(٧) نفسه ص ٦٢٩.
(٨) نفسه ص ٦٣٢.

بأن النظرة الإسلامية للجمال تجذب «انتباهنا دائماً إلى ما وراء حواسنا، حفزاً للهمم»[1]. وأن الإسلام لا يرضى أن يكون المسلم سطحياً، أو شكلياً. وذلك راجع إلى طبيعة الإسلام التي تهتم بالعمق الإنساني ممثلاً في النية، أو الضمير. «ولذا ظل الإسلام دائماً متمسكاً بمقياس البواعث، والدوافع ضماناً لسلامة الحكم»[2].

وبعد هذه الجولة مع البواعث، والغايات، والتي تجلت لنا فيها فكرة ابن تيمية في التزامها التام بمنطلقات النظرة الإسلامية الواقعية إلى الإنسان من حيث كونه مخلوقاً منفرداً، له عالمه النفسي، والفكري، والعقلي. وله نشاطه الاجتماعي. وله تطلعاته وله كرامته، وله ما يصلحه، في مسير حياتية؛ الدنيا والآخرة.

وتجلت لنا كذلك نظرته إلى البواعث والغايات الخلقية في صورة متكاملة العناصر، مؤتلفة الأجزاء، تختلف عن تلك الصورة التي نجدها لدى «التجريبين»، وفي مقدمتهم «النفعيون» الذين يردون الخلقية، إلى نتائج الفعل، وآثاره دون بواعثه ومقاصده. ومن ثم فمعيار الخلقية ــ عندهم ــ هو مدى ما تحققه الأفعال من السعادة أو اللذة. وعلى هذا فالفعل الخير قد يصدر عن باعث شرير. والفعل السيء قد يصدر عن باعث نبيل[3]. بل إن من يفعل الخير مسوقاً بمصلحته الشخصية، أو منفعته الذاتية أكرم عندهم ممن يأتيه بباعث من الرغبة في «تحقيق مصلحة المجموع»[4]. ومن ثم سخر (بنتام) من أولئك الذين يتحدثون عن «الواجب» «والإلزام» و«ما ينبغي» «وقرر أن الناس جميعاً يتحركون بدافع تحقيق سعادتهم»[5].

وقد تبين لنا أن النظرة الإسلامية ــ كما يراها ابن تيمية ــ تخالف هذا الزعم حيث إنها تأخذ في اعتبارها خيرية البواعث، والغايات. ومن ثم فمن المغالطة أن

---

(١) د. محمد كمال جعفر: آفاق الإنبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن. بحث نشر في مجلة المسلم المعاصر. ع / ١١ يوليو ١٩٧٧، ص ١١٩.
(٢) آفاق الإنبثاق الإسلامي ص ١١٩. وانظر البحث من ص ٩١ ــ ١٢١.
(٣) د. توفيق الطويل، جون ستيوارت مل. ص / ١١٥.
(٤) نفسه ص ١١٥، وانظر ١١٦ ــ ١١٧.
(٥) نفسه ص ١١٧.

يقال: إن الفعل الخير قد يصدر عن باعث شرير، أو العكس. وتأخذ في اعتبارها كذلك الدور الإنساني الفعال للفرد على الصعيد الاجتماعي، بل تجعل من الفرد حارساً أميناً على قيم المجتمع الخلقية الخيرة، ومن ثم، فالحديث عن التصادم بين رغبات الفرد، والمجتمع حديث خادع، وغير دقيق، فضلاً عن عدم واقعيته حسب المعايير الخلقية في الإسلام. ويكفي أن نشير — في هذا الصدد — إلى ما ذكرناه لدى تحليلينا «لفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وما تعكسه من واجبات متبادلة توحد بين غايات الفرد وبواعثه. وبين غايات الجماعة وبواعثها. ولذلك عندما طلب أبو بكر (رضي الله عنه) من النبي (ﷺ) أن يعلمه دعاء، طلب منه (ﷺ) أن يقول: «اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، رب كل شيء، أشهد ألا إله إلا أنت. أعوذ بك من شر نفسي. وشر الشيطان وشركه. وأن أقترف على نفسي سوءاً، أو أجره إلى مسلم» وطلب إليه النبي (ﷺ) أن يردد هذا الدعاء في الصباح، وفي المساء، وعندما يتأهب للنوم[1].

والبواعث والغايات لدى ابن تيمية، وإن كنا نراه يلح فيها على ضرورة تنائيها عن الميول، والأهواء، والشهوات، كما يقول المثاليون، إلا أنه لا يغرق في هذه المثالية التي يرونها أساساً للمثل الأعلى، أو باعثاً على فعل الواجب[2]. ومن ثم فهو لا يستبعد أن تكون تلك البواعث، والغايات مرتبطة أولاً وأخيراً بما ينفع الناس، كما يشير إلى ذلك النص القرآني: (ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث) (الأعراف: ١٥٧).

نعم لقد عرفنا أن أسمى أنماط السلوك ما كان باعثه، وغايته «إرادة وجه الله». مع ما في هذا المفهوم من ضوابط وجدانية، وعقلية، ودينية أشرنا إليها. وهذا هو «المثل الأعلى» حسب المفهوم الإسلامي — في نظرنا — ولعله قد يكون مفيداً أن ندلل على وجهة نظرنا هذه من واقع النصوص القرآنية: قال تعالى: (ولله المثل الأعلى) (النحل: ٦٠)

وقال: (وله المثل الأعلى في السموات والأرض) (الروم: ٣٧).

---

(١) ابن تيمية، الحسنة والسيئة، ص ٣٠.

(٢) د. توفيق الطويل، العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي. مصر. دار النهضة العربية ١٩٦٨م ص ٣١٩ — ٣٢٠.

وقال: (فقال أنا ربكم الأعلى) (المنازعات: ٢٤).
وقال: (سبح اسم ربك الأعلى) (الأعلى : ١).
وقال: (وما لأحد عنده من نعمة تجزى، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) (الليل: ٢٠).

ومن هذه النصوص نتبين أن «المثل الأعلى» ليل فكرة صورية، تجريدية، مرتبطة «بالواجب» أو «الخير» كما يقول المثاليون. وإنما هي في الإسلام مرتبطة بالله الخالق سبحانه وتعالى. «ومن ناحية أخرى فليست مرتبطة بباعث، أو غاية تكون مستحيلة التطبيق العملي في الواقع. كما يقررون هم أنفسهم. وإنما تقوم أساساً على مدى ما لدى الإنسان من قدرات متاحة معتمدة على المعرفة، والحرية، ونبل الباعث والغاية. ومن ثم فالمثل الأعلى هو، ــ الغاية التي يتجه إليها فعل الفاعل. ليتخلص بها من كل ما يتعارض مع جوهر الخلقية. وهو جوهر الدين كذلك. وعلى هذا فليس في الإسلام مثل أعلى بشري. وإنما هناك «القدوة» و«الأسوة» متمثلة في «الأنبياء» وأولياء الله الصالحين». وهؤلاء ينشدون في مسلكهم «وجه الله»، أو «المثل الأعلى».

ومن ناحية أخرى، نرى (ابن تيمية) يتفق في تقريره، أن الرغبة في اكتساب شهرة، أو سمعة طيبة بين الناس ــ مثلاً ــ يتعارض مع فكرة «المثل الأعلى» كما أشرنا إلى ذلك عند الحديث عن «القارىء المرائي، والمجاهد المرائي» ــ يتفق في هذا مع «كانت»، لكنه يكون في هذا مدفوعاً «لوجه الله». وهذا أسمى من فكرة «الواجب» التي تأخذ ــ كما قلنا ــ صورة تجريدية، مغرقة في المثالثة. ومن ثم لا يستبعد ابن تيمة، في هذا الصدد أن يتوخى الإنسان ما ينفعه، ويصلحه في الدنيا، والآخرة.

فالذي يتصدق على المسكين، أو يسهم في مشروع إنساني كبير كبناء مدرسة، أو تأسيس مسجد، أو ما شاكل ذلك، بباعث «الواجب» فيما يرى «كانت»، «أو التقرب إلى الله » وهو الاتجاه الإسلامي، وفي الوقت نفسه تخالط هذه البواعث، بواعث أخرى؛ كرجاء غفران ذنب، أو ارتفاع درجة عند الله، أو رغبة في تشجيع الآخرين على عمل الخير ــ مثلاً ــ فهذا العمل بعيداً عن الرياء، والنفاق ــ لا يحق لنا أن نستبعده من مجال الأخلاق كما يرى «كانت».

بل إن هذا الموقف «الكانتي» المتزمت، لا يعبر لا عن الطبيعة البشرية، ولا عن الواقع الإنساني فيما تخالطه من بواعث ومآرب. ومن ثم تبدو «فكرة المثل الأعلى» في الفلسفة المثالثة، فوق طاقة البشر، ولا تصلح أن تكون مقياساً عاماً، صالحاً لكل الناس في كل زمان ومكان كما يرى أصحابها[1]. ومن ثم نجد في فكرة «القدوة» حسب مفهوم ابن تيمية، مجالاً رحيباً، لكل الأفعال الإنسانية على اختلاف درجات سموها، ولكن بشرط أن يضمها جميعاً إنسانية المشاعر، ونقاء الأغراض، وإرادة وجه الله، دون تعلق بفرد من الناس، رجاء نفع أو مخافة ضر.

وبهذا النقاء، والصفاء في البواعث، والغايات يصبح العمل الإنساني فاضلاً وبعيداً عن أية صورة من صور الرذيلة.

---

(١) العرب، والعلم، ص ٣٢٠.

القسم الرابع

الفضائل والرذائل الخلقية

المبحث الأول: الفضائل الخلقيـــة

المبحث الثاني: الرذائل الخلقية

المبحث الثالث: معايير الفضائل والرذائل الخلقية

الفضائل والرذائل الخلقية

تمهيد :

بعد أن تبين لنا أن مصدر الإلزام الخلقي، هو العقل، والقوة الإيمانية وأن عناصره هي: العلم، والقدرة، والإرادة الحرة التي تنتفى معها الموانع التي تحول دون تنفيذ السلوك. وأن البواعث والغايات الخلقية تعتبر الامتداد الطبيعي لفكرة الإلزام الخلقي والحرية. ووجدنا أن هذه البواعث والغايات متشابكة العناصر. سواء أكانت نفسية، أم عقلية أم دينية. نستطيع ــ بعد هذا ــ أن نصل إلى تحديد الإطار العام للقيمة الخلقية للسلوك. ومن ثم يمكننا الحكم عليه، هل هو فاضل أم لا؟

لهذا يكون من الطبيعي، أن نعالج بعد ذلك فكرة (الفضائل والرذائل الخلقية) بالإضافة إلى المعايير التي قد تسهم في التمييز بين «الفضيلة»، و«الرذيلة» من جهة، ثم التمييز بين درجات الفضائل، أو الرذائل من جهة ثانية.

ولذلك فدراستنا في هذا القسم سوف تكون على النحو التالي :

١ ــ المبحث الأول: الفضائل الخلقية.

٢ ــ المبحث الثاني: الرذائل الخلقية.

٣ ــ المبحث الثالث: معايير الفضيلة، والرذيلة.

المبحث الأول

الفضائل الخلقيـــة

وفيما يتصل بهذه الفكرة، فقد يكون مفيداً أن نحدد أولاً الخطوات التي سوف نتبعها في معالجتها. وهي على النحو التالي:

١ ــ مفهوم الفضيلة بصورة عامة لدى ابن تيمية.

٢ ــ العناصر الأساسية التي يقوم عليها تناوله لها.

٣ ــ أقسامها، أو أنواعها.

٤ ــ بعض النماذج التي تلقى الضوء على طريقته في الدراسة، والتحليل، وما يتصل بذلك من بيان وظائف الفضائل، النفسية، والعقلية، والذوقية. والسلوكية من خلال النظرة الدينية. وفي هذا المجال سوف نركز على الفضائل الآتية: العدالة ــ الصدق ــ الصبر.

١ ــ معنى الفضيلة :

نستطيع أن نستخلص من عرضنا لفكرة ابن تيمية عن الأخلاق، وعن الإلزام الخلقي، وعن البواعث والغايات الخلقية، أن الفضيلة، هي: الخير، والمعروف، والحسنه، والخلق الحسن الذي يغدو «عادة للنفس وسجيه»[١]. وأن العمل أو السلوك الفاضل هو: العمل الطيب، المخلص، الصادق، النافع للغير، الذي يبتغى به وجه الله دون توقع جزاء، أو عوض، مادي أو معنوي[٢]. وقد حدد بعض الباحثين الفضيلة بأنها: «أن يمنح المرء غيره شيئاً من ثمار عمله، أو أن يتحصل

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص / ١٢٧.

(٢) أنظر على سبيل المثال: ف. ض. مج / ٧، ص / ٨٣ ــ ٨٤، ٨٥ ــ ٨٦، ٤٨٩ مج / ١٠، ص / ١٥ ــ ١٦، مج / ١٥، ص / ٣٨٨ ــ ٣٨٩.

(٣) د. أحمد محمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام. كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة ١٩٧٧م ــ ص / ٢٨٢.

عنه بعض تبعة فعله» وهذا التحديد لا يخرج عما وجدناه لدى ابن تيمية.

وبهذا المفهوم العام للفضيلة نرى ابن تيمية يبتعد تماماً عن فكرة الوسط الأرسطية، كما سنشير إلى هذا فيما بعد.

٢ ــ العناصر الأساسية في تناول ابن تيمية لفكرة الفضيلة :

ويمكن إجمال هذه العناصر في عنصرين رئيسيين: أحدهما ديني، والآخر فلسفي. ولكن ثمة عناصر أخرى يمكن ملاحظتها من خلال النظرة التيمية. مثل العوامل النفسية، والضرورات العقلية، والجوانب الذوقية والوجدانية، بالإضافة إلى مراعاة الطبيعة الاجتماعية لها.

أما العنصر الفلسفي: فيبرز بوضوح من خلال تقسيمه للفضائل، ذلك التقسيم التقليدي. الذي وجدناه في الفلسفة اليونانية، وفي آفاق الفلسفة المدرسية الإسلامية، وفي غيرها. وسوف يتضح هذا العنصر عند حديثنا عن تقسيمة للفضائل.

وفيما يتعلق بعنصر الدين، وما يتصل به من الجوانب التي أشرنا إليها فيمكن استخلاصه على النحو التالي. وإن كنا قد ذكرنا بعض أصوله في «البواعث والغايات»:

وفي هذا الصدد، يذكر ابن تيمية أن «الحب والبغض» المتفرعين عن القوتين؛ الشهوية، والغضبية، هما الأصل في السلوك الايماني، إذا كان توجههما إلى الله. كما جاء في أحاديث كثيرة، منها: (أوثق عرى الايمان من أحب في الله، وأبغض في الله). ومنها: (من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنح لله. فقد استكمل الإيمان)[1].

ومن هذا المنطلق، تكون النظرة إلى الفضائل الخلقية، فـ«السخاء» وهو: العطاء يكون عن الحب، كما أن «الشحاحة»، وهي المنع تكون عن البغض. بيد أن هذا التلازم قد يكون أيضاً بين الشحاحه، والحب، فحب المال وغيره يحمل على

---

(١) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٤ ــ ٤٣٥.

الضن به، والشح فيه. ولكن هذا الحب مذموم[1].

ويصدر عن القوة الإرادية الحبية أيضاً من الأعمال الإيمانية ما يكون فضيلة بالمقياس الديني الذي ذهب إليه ابن تيمية، ومن ذلك: الإحسان، وفعل المأمور به، والأمر بالمعروف، والترغيب فيه، والحض عليه[2].

وعن القوة الكراهية البغضية الغضبية النفرية، يصدر ترك المنهى عنه، والنهي عن المنكر، والترهيب منه، والزجر عنه. وبهذا يقوم «العدل» والقسط في الحكم، والقسم، وغير ذلك، حيث إن النفوس لا تكف عن الظلم «إلا بالقوة الغضبية الدفعية»[3].

وعن العناصر التي يمكن ملاحظتها في تناوله لفكرة الفضائل: أن لها جانبين أحدهما إيجابي، والآخر سلبي. وهما مترابطان. فالفضيلة إذا كانت إيجابية فمن الضروري أن تحمل معنى سلبياً. وإذا كانت سلبية فهي تحمل معنى إيجابياً. غير أنه يرى أن الجانب الإيجابي، هو الأصل، والأهم. والثاني تبع له.

والجانب الإيجابي: يتمثل في القوة الحبية الجاذبة، المرتكزة على الإرادة الإيمانية. والسلبي،، يتمثل في القوة الدافعة المانعة. ولذلك يقرر أن «المقتضى والمحبة هو الأصل. والعمدة في الحق الموجود. والحق المقصود. وأما المانع والبغضة فهو الفرع والتابع»[4]. ومن ثم فلا يتصور ــ عنده ــ اندفاع المكروه أو الشر بدون حصول المحبوب وهو الخير.

وبهذا تبرز أهمية فضيلة «التقوى» التي قد يتصور أنها تنتمي إلى الجانب السلبي. فهي في الواقع احتماء عما يضر الإنسان، فيفعل ما ينفعه. أي إنها تعد صورة للفضيلة في جانبها، السلبي، والإيجابي. ذلك أن «الاحتماء عن الضار ــ كما يقول ــ يستلزم استعمال النافع. وأما استعمال النافع فقد يكون معه أيضاً

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص / ٤٩.
(٢) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٥.
(٣) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٥ ــ ٤٣٦.
(٤) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٧.

استعمال لضار، فلا يكون صاحبه من المتقين»[1]. ومن ثم عظم في الشرع والطبع دفع المكروه[2].

ومن ناحية أخرى، فإن للتقوى أثراً فعالاً في الحفاظ على الفطرة، ومنع فسادها حيث إن «المحبة الفطرية لا تحتاج إلى محرك»[3]، بل حاجتها إلى دفع ما يفسدها، أو ينحرف بها.

ومعنى هذا ـــ أيضاً ـــ أنه لا يغفل أهمية العنصر الفطري فيما يتعلق بالفضيلة. ومن ثم فقد أشرنا ـــ بصدد الحديث عن البواعث الدينية ـــ إلى أن الفطرة إذا كانت سليمة من الفساد فإنها تتبع الحق، وتحبه إذا رأته، وعرفته سواء أكان حقاً مقصوداً، أم موجوداً[4].

والقاعدة التي يبنى عليها فكرته عن العلاقة بين الجانب السلبي، والإيجابي للفضيلة، هي أن فعل المأمور به، أفضل من ترك المنهى عنه. وترك المأمور به أعظم من فعل المنهى عنه. وأن ثواب أداء الواجبات، أعظم من ثواب ترك المحرمات، كما أن عقوبة ترك الواجبات، أعظم من عقوبة فعل المحرمات[5].

وعلى هذا يذكر أن «جنس الحسنات أنفع من جنس ترك السيئات. كما أن جنس الاعتداء أنفع من جنس الاحتماء»[6].

ويدلل على هذه الفكرة، بأن الواجب على الإنسان أن يغتذى أولاً، ليحمى نفسه من سبب المرض قبل حصوله. فإن حصل فإزالته تصبح ضرورية. والأمر كذلك فيما يتعلق بأمراض القلوب. فالحاجة فيها إلى حفظ صحتها أولاً. ثم إلى إعادتها إن عرض المرض بصفة دائمة. وإذا كانت الصحة تحفظ بالمثل، والمرض

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص/١٤.
(٢) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٦.
(٣) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٨.
(٤) المصدر السابق، ص / ٢٤١.
(٥) ف. ض. مج / ٢٨ ص / ٨٥ ـــ ١٥٩.
(٦) ف. ض. مج / ١٠، ص / ١٤٠.

يزول بالضد، فإن صحة القلب تحفظ باستعمال أمثال ما فيها، مما يقوى العلم، والإيمان[1].

ثم يبين خطورة الاعتماد على الجانب السلبي فقط. فيقول: إن تناول ما ينفع مع التخليط اليسير، فهذا يكون أنفع من الاعتماد على الحمية الكاملة، دون أن «يتناول الأشياء سراً. فإن الحمية التامة بلا اعتداء تمرض، فكهذا من ترك السيئات ولم يفعل الحسنات»[2].

وواضح أن ابن تيمية يشير إلى تلك الفكرة الصائبة طبياً، وواقعياً القائلة: بأن الاغتداء الجيد كفيل بأن يكسب الإنسان مناعة ضد الأمراض. فإذا ما خالطه قليل من الآفات، فمن شأن هذا أن يحرك خلايا الجسم لتزيد من صلابته ومناعته. وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالحمية الدائمة التي يبدو ضررها أكيداً فيما مر بنا من تجارب.

ومعنى هذا: أن الخطأ اليسير مع الحرص على التحلي بالفضائل الخلقية بصورة إيجابية سوف يفيد منه الإنسان، خبرة وتجربة، مما يساعده على بلوغ درجة الكمال فيها.

ولهذا الجانب ـــ في نظرنا ـــ أهمية خاصة فيما يتعلق بالمنهج التربوي الأمثل. فلا شك أن تنمية روح النشاط، والعمل على إبراز الطاقات الإنسانية الإيجابية في صورتها الراقية السامية، أفضل من الحرص ـــ فقط ـــ على تجنب الأخطاء. ففضلاً عن عدم جدوى مثل هذا الأسلوب في التربية الخلقية الصحيحة، فإنه قد يؤدي إلى أخطاء جسيمة لعل من أبرزها، فقدان الثقة في النفس، وإضعاف روح الطموح، والإقدام، والجرأة في مواجهة المواقف الصعبة، إن لم يقض عليها.

ولكن، هل يتعارض هذا المنهج مع فكرة الصوفية القائلة بسبق «الجانب السلبي على الجانب الإيجابي في الأخلاق»[3]؟ أو كما عبروا عن ذلك بسبق

---

(١) المصدر السابق، ص / ١٤٥.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص / ١٤٥.
(٣) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص / ٣٩٠.

«التخلية» على «التحلية»[1]؟ الواقع أنها لا تتعارض ــ في نظرنا ــ مع فكرة ابن تيمية السابقة. ذلك أن «التخلية» لا تكون إلا مع وجود المرض القلبي. ومن ثم يكون البدء بمعالجة المرض. وهذه المعالجة التي تقوم على تجنب الرذائل لا يتصور خلوها من الجانب الإيجابي. فتجنب «الكذب» مثلاً لا يتصور بدون «الصدق». ومعنى هذا أن «فكرة التخلية» تلتقي مع المرحلة الثانية من فكرة ابن تيمية. وإلا لا يكون للتخلية معنى.

وهذا التصور يضع أيدينا على عنصر آخر من عناصر الفضيلة لديه. وهو «العمل» فالجانب العملي ــ كما ذكرنا قبل ذلك ــ له أهميته في تعميق الإحساس الخلقي بالفضيلة وتذوق جدواها ــ ثم الالتزام بها. ولذلك يقرر أن صلاح الإنسان بالإيمان، والعمل الصالح[2].

والعمل الفاضل يكتسب أبعاداً حيوية إذا كان في الإطار الاجتماعي. ومن ثم فهو ينبه إلى أهمية العنصر الاجتماعي للفضيلة، حيث يذكر أن كل مصالح بني آدم في الدنيا والآخرة، لا تتم إلا بالتعاون والتناصر، كما ذكرنا من قبل[3].

٣ ــ أقسام الفضيلة :

وبعد أن ذكرنا في إيجاز العناصر الأساسية التي تقوم عليها نظرته إلى الفضيلة نتحدث عن أقسامها لديه. وأول ما نلحظه في هذا التقسيم، أنه يتجه به اتجاهاً يبدو خليطاً من الفكر الفلسفي التقليدي المتابع للاتجاه الأرسطي. ومن الأفكار الدينية الإسلامية. ولعل هذا التقسيم الفلسفي كانت له جاذبية خاصة لدى معظم مفكري المسلمين فلاسفة، وغير فلاسفة كما سنذكر بعد قليل.

ونلحظ كذلك أنه يربط بين تقسيمه للفضائل، وبين قوى الأفعال في النفس وينتهي إلى ما انتهى إليه مفكرو المسلمين، كابن حزم، وابن مسكويه، والفارابي، وابن سينا مثلاً.

ومن ناحية أخرى، فهو يحاول أن يوضح بطريقة عقلية منطقية وجاهة هذا

---

(١) نفسه، ص / ٣٩١ ــ ٣٩٢.
(٢) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٢٤٢.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨، ص / ٦٢.

التقسيم مع الربط بينه وبين نصوص القرآن والسنة. ومن ثم نجده ينتهي بالفضائل التي يتناولها نهاية دينية تماماً.

ومعنى هذا: أننا لا نجد لديه الاتجاه المنهجي نفسه الذي ألفناه لدى الفلاسفة. من حيث ربط كل فضيلة بما ينبثق عنها، أو يتصل بها من فضائل كما نجد لدى ابن مسكويه مثلاً. بل نراه يتبع منهجاً تحليلياً مخالفاً. فهو يتناول الفضائل بطريقة شاملة، يظهر من خلالها ترابط الفضائل بعضها مع بعض. ثم يوضح الأسس التي تقوم عليها كل فضيلة من وجهة النظر الإسلامية، مع تدعيم ذلك بالآيات، والأحاديث، والمواقف الخلقية، أو بمعنى آخر، النماذج الواقعية للسلوك الخلقي الفاضل، بالإضافة إلى آراء السلف، ومختلف الطوائف، والمدارس الإسلامية. ولا ينسى في هذا الصدد أن يتطرق إلى بعض المناقشات الكلامية فيما يتعلق بموضوع الفضيلة التي يتناولها.

يضاف إلى ما سبق، أنه لا يغفل الجوانب العقلية، والنفسية، والاجتماعية المتعلقة بالفضيلة، والتي تدعم فكرته، التي يحاول إبرازها.

ولكن لماذا يلجأ ابن تيمية، إلى ذلك التقسيم الفلسفي المعهود للفضائل، وهو من كبار الفرسان الذين تصدوا لمقاومة الفكر الفلسفي، في المحيط الإسلامي؟

والإجابة على هذا التساؤل تبدو غير عسيرة، إذا تذكرنا ما أشرنا إليه قبل ذلك من اعترافه بأن القضايا الإنسانية العامة التي يتفق عليها العقل الإنساني تبدو مقبولة لصدقها. ومن أنه لا يتصور أن ترفض مثل هذه القضايا إذا كان القائلون بها مخالفين أو معاندين. ومن أنه لا يتصور أن يلتزم عاقل ــ مهما كان معانداً ــ قول الباطل طوال حياته. هذا بالإضافة إلى رأيه القاطع بأن الحق ينبغي اتباعه فضلاً عن طلبه بصرف النظر عن قائله، ولا سيما، إذا دلت الشواهد على صدقه. ومن ثم فقد أشرنا عند حديثه عن الأخلاق، إلى أنه يرى أن الفلاسفة أعقل القوم، لولا انحرافهم في جوانب العقيدة، وما تمخض عنه من نظريات وآراء بدت بعيدة تماماً عن المنهج الإسلامي الصحيح.

ولتوضيح تلك الملاحظات، فقد أشرنا عند حديثنا عن الإرادة، إلى أنه يرى أن قوى الأفعال في النفس، إما جاذبة، جالبة للملائم. وهي الشهوة، وما يتصل

بها من قوة الحب، والإرادة، وغير ذلك من القوى الجاذبة. وأما دافعة مانعة لما لا يلائم الإنسان بل ينافيه. وهي الغضبية. ويتصل بها، البغض والكراهة «وهذه القوة باعتبار ما يختص به الإنسان؛ العقل والإيمان، والقوى الروحانية المعترضة»[1] ومعنى هذا: أنه يرى ضرورة سيطرة العقل والإيمان، والقوى النفسية أو الروحية على تلك القوة الغضبية، وذلك من خصائص الإنسان. وهذه الفكرة نجدها لدى من سبقه من مفكري المسلمين[2]. أو بعبارة أخرى لا بد أن تقوم تلك القوة على أسس عقلية، وإيمانية ووجدانية، أي أن تكون معبرة عن الموقف الإيماني المدعوم بالأبعاد النفسية، والمقتضيات العقلية. وبذلك تكون قوى الإنسان عنده ثلاث: «قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة»[3].

وعلى هذا فأقسام الفضائل ما يلي :

١ ــ فضيلة (العقل، والعلم، والإيمان) وهي «كمال القوة المنطقية»[4].

٢ ــ فضيلة «الشجاعة» وهي كمال القوة الغضبية. وكمال الشجاعة «الحلم» كما قال النبي (ﷺ): «ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب». والحلم يتبعه الكرم. فهما «ملزوزان في قرن»[5].

٣ ــ فضيلة «العفة»: وهي كمال القوة الشهوية. ويتصل بها كذلك «فضيلة السخاء والجود، التي هي كمال القوة الطلبية الحبية»[6].

وتفترق هذه الفضيلة عن (الشجاعة) من حيث إن السخاء يصدر عن لين الخلق ورطوبته، وسهولته. بينما تصدر الشجاعة عن قوته، ويبوسته، وصعوبته. ومن ثم تتجه القوة «الغضبية» إلى تحقيق النصر «والشهوية» إلى تحصيل الرزق. وهماالمذكورتان في قوله تعالى: (الذي أطعمهم من

---

(١) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٠.

(٢) على سبيل المثال: أنظر، الغزالي، إحياء علوم الدين. مصر. مكتبة الحلبي. ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م، جـ / ٤، ص / ٦٥ ــ ٦٧، د. محمد كمال جعفر، التصوف طريقة، وتجربة، ومذهباً. ص / ٢٩٦ ــ ٩٧، ٢٠٧.

(٣) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٢٨.

(٤) نفسه، ص / ٤٣٢.

(٥) نفسه، ص / ٤٣٢.

(٦) نفسه، ص / ٤٣٢.

جوع، وآمنهم من خوف) (قريش: ٤)[١].

٤ ــ (والعدالة) هي الفضيلة الرابعة. وهي ــ كما يقول «صفة منتظمة للثلاث». وهو الاعتدال فيها. وهذه الثلاث الأخيرات هي الأخلاق العملية، كما جاء في حديث سعد لما قال فيه العبسي: «انه لا يقسم بالسوية، ولا يعدل في القضية، ولا يخرج في السرية»[٢].

وقد يتبادر إلى الذهن أن كلمة «العدالة» التي وردت في النص السابق تفيد أن ابن تيمية، يقول بفكرة الوسط الأرسطية، التي راقت لكثيرين من المفكرين في الحقل الإسلامي. والواقع أنه يرفض هذه الفكرة، ويفهم «العدالة» على أنها «التوازن» الذي يتطلبه الموقف، كما سيتضح عند تحليلنا لفضيلة «عدالة» لديه.

وقد يتبادر إلى الذهن أيضاً أن عبارة: «الأخلاق العملية»، التي جاءت كذلك في النص نفسه، يفهم منها أنه يتفق مع كثير من مفكري المسلمين في تقسيمهم الأخلاق إلى نظرية، وعملية. والواقع أن ما مر بنا في حديثه عن البواعث، والغايات، يقطع برفض هذا التقسيم. حيث لا يتصور أن تكون هناك «أخلاق» نظرية، دون أن تكون عملية ويكفى أن نشير إلى ماذكره، بصدد تعليقه على حديث «أكمل إيماناً أحسنهم خلقاً». حيث يقرر أن العمل شرط جوهري للإيمان، ولحسن الخلق معاً[٣] والا فكيف تكون «النظرية» خلقاً في حين أنها غير واقعية؟

وهذا التقسيم الرباعي للفضائل، قدساير فيه، كما قلنا، كثيرين من مفكري المسلمين، (فابن حزم) ــ مثلاً ــ يذهب إلى هذا التقسيم نفسه ــ مع اختلاف في الألفاظ ــ حيث يقول: (أصول الفضائل ــ أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، هي العدل، والفهم، والنجدة، والجود)[٤]. وإن كنا نلاحظ أنه لم يشر إلى الإيمان.

---

(١) ف. ض. مج / ١٥، ص / ٤٣٢ ــ ٤٣٣.

(٢) نفسه، ص / ٤٣٣.

(٣) أنظر ــ مثلاً ــ ف. ض. مج / ٢٨، ص / ٣٦٣ ــ ٣٦٦.

(٤) ابن حزم، الأخلاق والسير، بيروت. اللجنة الدولية لترجمة الروائع / ١٩٦١م، ص / ٥٧.

(وابن مسكويه) يحددها على النحو التالي :

١ ــ فضيلة «العلم والحكمة». وتلك تكون باعتدال حركة النفس الناطقة، واتجاهها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة.

٢ ــ فضيلة «العفة» ومعها فضيلة «السخاء». وهي تكون بانقياد حركة النفس البهيمية ــ الشهوية ــ للنفس العاقلة، وعدم تمردها عليها.

٣ ــ فضيلة «الحلم» وتتبعها فضيلة «الشجاعة». وهي تكون باعتدال حركة النفس الغضبية، وخضوعها للنفس العاقلة كذلك.

٤ ــ فضيلة «العدالة». وهي تحدث باعتدال الفضائل الثلاث. وبتحقيق كمالها[١].

وكذلك نجده لدى «ابن سينا»، حيث يذكر أن على الإنسان أن يكمل «قوته العملية بالفضائل التي أصولها: العفة، والشجاعة والحكمة، والعدالة، المنسوبة إلى كل قوة من قواه»[٢].

ونلاحظ أن «ابن مسكويه» وكذلك «ابن سينا» لم يشيرا إلى «الإيمان» مع العلم والحكمة، كما فعل ابن حزم. مما يدل على أن «ابن تيمية» كان يريد أن يكسب هذا التقسيم التقليدي الصبغة الدينية.

على أن هذا التقسيم يبدو عند «الغزالي» مثلاً ــ متفاوتاً. فبينما نراه يتبع الاتجاه التقليدي، وينص على أن أمهات الفضائل أربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل[٣] نراه ــ أيضاً ــ يقسم الفضائل تقسيماً آخر تغلب عليه النزعة الصوفية المختلطة بالنظرة الفلسفية. حيث يذكر أن الفضائل قد تكون نفسية، وبدنية. فالفضائل النفسية ترجع إلى الإيمان، وحسن الخلق. والإيمان ينقسم إلى: علم المكاشفة. وعلم المعاملة. أما حسن الخلق، فينقسم إلى العفة، والعدل.

---

(١) ابن مسكوية؛ تهذيب الأخلاق. بيروت، مكتبة الحياة ١٩٦١م ــ ص / ١٩ ــ ٢٠ قارن د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص / ٣٦٠ ــ ٣٦٥.

(٢) ابن سينا، رسالة في علم الأخلاق. ص / ١٠٧ ــ ١٠٩، رسالة في العهد ص / ٩٩ ــ ١٠١.

(٣) د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مصر ــ المكتبة التجارية، بدون تاريخ ص / ١٢٨.

«فإذن الفضائل الخاصة بالنفس. المقربة إلى الله تعالى، أربعة: علم مكاشفة. وعلم معاملة وعفة، وعدالة»[1]. ويذكر أيضاً: أن هذه الفضائل لا تتم إلا بالفضائل البدنية. وهي أربعة: «الصحة والقوة، والجمال، وطول العمر»[2]. على أن هذه الفضائل الأربعة لا تتم إلا بالنعم المحيطة بالبدن، وهي أربعة كذلك: «المال، والأهل، والجاه، وكرم العشيرة»[3]. ومن ناحية أخرى، فهذه الفضائل البدنية لا تتم إلا بالأسباب التي تربط بينها، وبين الفضائل النفسية. وهي أربعة كذلك «هداية الله، ورشده، وتسديده، وتأييده»[4].

ونلاحظ في هذا التقسيم الرباعي. وبصفة خاصة للفضائل النفسية، أنه يضيف الإيمان، المتضمن لعلوم المكاشفة، والمعاملة. ثم يسقط: فضيلة «الشجاعة» ولعل السر في هذا التباين، أنه يرى فرقاً بين التقسيم العام للفضائل، كما وجده لدى الفلسفة التقليدية، وبين تقسيمها لدى الفكر الصوفي. الذي يرتكز على علمي المكاشفة، والمعاملة، وإلا فلا مبرر لذلك التفاوت في نظرته إلى الفضائل.

٤ ــ نماذج من الفضائل :

تبين لنا ــ إذن ــ أن ما ذهب إليه ابن تيمية في تحديد الفضائل الرئيسية، كان متأثراً فيه بالاتجاه التقليدي في الفكر الفلسفي. بيد أنه لم يقتصر ــ كما قلنا ــ على ذلك، وإنما اتجه بعد ذلك بها وجهة إسلامية خالصة. اللهم إلا إشارات فلسفية هنا، أو هناك، يحاول ــ من خلالها ــ تدعيم وجهة النظر الإسلامية، باعتبار أن تلك الأفكار الفلسفية، تمثل ــ كما قلنا ــ حقائق إنسانية عامة، ليست قاصرة، على الفلسفة وحدها.

وعلى هذا: فهو لا يقتصر على الفضائل السابقة، وإنما يشير كذلك إلى فضائل دينية خالصة مثل: الصبر، الرضا، الحمد، الشكر، والإخلاص، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما هو معدود من جملة الآداب، والفضائل الدينية.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين جـ/ ٤ ص ١٠٠.

(٢) نفسه، ص ١٠٠.

(٣) نفسه، ص ١٠٠ ــ ١٠١.

(٤) نفسه، ص ١٠١.

غير أن تركيزنا سوف يقتصر على فضائل ثلاث. على أساس أنها تمثل — في نظرنا كثيراً من الفضائل الأخرى. بالإضافة إلى كفايتها في إلقاء الضوء على طبيعة نظرته إلى الفضائل، وطريقة تناوله لها — حسبما أشرنا إليه — وفي هذا ما يغني عن تتبع جميع الفضائل التي تعرّض لها.

وأول هذه الفضائل :

١ — العدالـة

مفهومها، أهميتها، نقده لتصور الفلاسفة لها، مجالاتها ودرجاتها :

وفيما يتعلق بمفهومها، يذكر أن العدل، أو القسط «هو تحقيق الأمور على ما هي عليه، وتكميلها»[١]؛ وذلك كالتسوية بين الشيئين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين[٢]. فإن كان لذلك فهو العدل الواجب المحمود، وإلا فهو الظلم العظيم[٣].

ومن الألفاظ، أو المواد التي تدل على العدل، وتشترك معه في الجنس: التسوية، والقياس، والاعتبار، والتشريك، والتشبيه، والتنظير. وبهذا يستدل على القياس الصحيح العقلي والشرعي[٤].

والعدل يدخل في إطار مفهوم «الحق»[٥]. كما يدل على ذلك: القرآن، والسنة والعقل. فالحكماء يقولون، عند الحكم بالعدل، والإنصاف: «هذا حق»[٦]، بل إن «الصدق» عدل قولي. فالصادق يخبر بالأمر على ما هو عليه، «لا يزيد فيكون كاذباً، ولا ينقص فيكون كاتماً»[٧]. بمعنى: أن الخبر لا بد أن يطابق المخبر

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٣٦.
(٢) الرد على المنطقيين ص / ٤٣٦، ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٢.
(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٢.
(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٢.
(٥) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٥.
(٦) نفسه، ص ٤٣٦.
(٧) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٤.

كمطابقة التصور العلمي، والذهني للحقيقة الخارجية، ومطابقة اللفظ للعلم[1]. فإذا كان العلم يعدل المعلوم بدون زيادة، أو نقص، وكذلك القول، «كان ذلك عدلاً» كما أن القائم به قائم بالقسط، وصاحبه ذو عدل. على أنه يجب التنبيه إلى إدراك الفرق ـــ في هذا الصدد ـــ بين العمد، والخطأ «فإنه عظيم نافع جداً»[2].

وبهذا: يتبين أن «العدالة» عنده ليست هي «الوسط» كما ذهب إلى ذلك كثير من مفكري المسلمين. فالغزالي ـــ مثلاً ـــ يعتمد على هذه الفكرة «كما تركها أرسطو حيث يربط الفضيلة بمراعاته وتحقيقه»[3]. أما ابن تيمية، فالعدالة عنده تقوم على عناصر: الحق، والصدق، والتوازن، والنظر إلى الأشياء على ما هي عليه في الواقع.

ومن أجل ذلك انتقد الفلاسفة فيما ذهبوا إليه؛ من أن العدل بين قوى النفس من شأنه أن يحقق الكمال الإنساني. وقد أشرنا إلى أنه يرى أن ما ذكروه هو بعض صفات الكمال، التي أرسل الله بها رسله، وأنزل بها كتبه. ومن ثم فالسعادة لا تتحقق بالاقتصار على ما ذكروه. وإن كان يعترف أنه من الأمور المعتبرة فيها. ثم يقول: «إن ما عندهم إذا أخذ منه الحق، وترك الباطل، كان جزءاً من الأجزاء المحصلة للسعادة. وفيه أمور كثيرة باطلة، وأمور هي حق. ولكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال»[4].

ولذلك يرى: أنه إذا كان العدل مطلباً فطرياً، فإن الشرائع جاءت لتكمل الفطرة في هذا المجال. ومن ثم، «أوجب الله العدل لكل أحد في كل حال». كما تنطق بذلك آيات القرآن مثل قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٤.

(٣) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية، ص / ٤١٤، قارن، د. زكي مبارك الأخلاق عند الغزالي، ص ١٢٦، انظر، إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ١٠٠.

(٤) الرد على المنطقيين، ص / ٤٣٧ قارن د. نجيب بلدي، مراحل الفكر الأخلاقي مصر. دار المعارف، ١٩٦٢م، ص ٢٠ ـــ ٢٥.

فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا) (النساء: ١٣٤) (المائدة: ٨)، (النحل: ٩)، (الحديد: ٢٥)[١].

وأما أهمية فضيلة العدالة، فيشير إليها بأن العدل، هو الغاية التي أرسل بها الرسل، وأنزلت الكتب. ولذلك كانت الحسنات أغلبها عدل[٢]. بل إنه أساس بناء الوجود كله. ومن ذلك النظم التي تقوم عليها الحياة الإنسانية؛ اجتماعية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم خلقية، أم طبيعية[٣].

وأمور الناس تستقيم في الحياة بالعدل، وإن كان هناك بعض الآثام، أكثر مما تستقيم بالظلم في الحقوق. ولهذا يقال: «إن الله يقيم الدولة العادلة. وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وان كانت مسلمة»[٤]. ولذلك لم يتنازع الناس في أن عاقبة العدل كريمة[٥]. ففي المطعم، والملبس، والمبنى يكون العدل مطلباً ضرورياً. فإذا لم تكن حيطان البيت معتدلة، بل كان بعضها أطول من بعض فسد السقف. وكذلك الثياب. وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية، إن لم تكن الأجزاء فيه معتدلة كماً وكيفاً فسد، وكان مضراً. فالعدل إذن حسن في الأمور المحسوسة، وبه تحصل المنفعة، وتتحقق المصلحة[٦].

والعدل نظام كل شيء ــ على المستوى الفردي ــ فإذا قامت أمور حياة

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٥.
(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨٢.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٦.
انظر نفسه، ص ٦٢ ــ ٦٣.
(٤) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٦.
(٥) نفسه، ص ٦٢.
(٦) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٦.
وواضح من هذه الأمثلة التي ذكرها، أنه يبعد بالفضائل عن فكرة الوسط تماماً؛ حيث إن مثال البيت، ومثال الأدوية، والمطاعم، لا تقوم الأمزجة فيها على فكرة الوسط؛ فامتزاج الأدوية ــ مثلاً ــ يتطلب ــ بصورة قاطعة ــ أن يكون بعض العناصر أكبر من الآخر أو أقل، أو أقل القليل وهكذا... وذلك تبعاً لطبيعة خصائص كل من العناصر، والدواء المطلوب، والمرض المعالج، وهكذا.

الإنسان عليه كانت صحيحة، وثابتة، حتى وإن كان صاحبها ليس له في الآخرة من خلاق[1].

وفيما يتعلق بمجالاتها، ودرجاتها: يذكر أن العمل قد يكون أداء واجب، أو ترك محرم، وقد يجمع الأمرين. وقد يكون في حق الآخرين. وأساس ذلك «أن جميع الحسنات ــ الفضائل ــ تدخل في العدل»[2].

والعدل يختلف باختلاف الوظائف أو الأدوار التي يقوم بها الإنسان في الحياة؛ فمنها ما يكون فضيلة في حق بعضهم، وليس كذلك في حق آخرين، تبعاً لطبيعة الواجب الخلقي، والديني الذي وكل إليهم القيام به.

ومن ذلك على سبيل المثال: أن الحقوق المقصودة الواجبة من «علماء الدين» ــ مثلاً ــ تختلف عن الحقوق المقصودة الواجبة من «قائد الجيش». أو غيره. والأمر كذلك بالنسبة للمحرمات على كل منها. والحقوق المقصودة من «قائد الجيش» تختلف عن المطلوبة من عامة الناس. وكذلك المحرمات. وهكذا.

فالجهاد ــ مثلاً ــ واجب على جميع المسلمين على الكفاية، وقد يكون واجباً، أحياناً على أعيانهم. لكن وجوبه أشد تأكيداً بالنسبة لمن انخرط في سلك الجندية للدفاع، وأُعْطِي في مقابل ذلك العوض، وأقسم على الولاء والطاعة لولي الأمر، وبايعه في سبيل ذلك. فهو ــ لذلك ــ «واجب بالشرع. وواجب بالعقد الذي دخلوا فيه. وواجب بالعوض. وهو واجب أيضاً من جهة ما في تركه من تغرير المسلمين، والضرر اللاحق لهم بتركه، وجوب الضمان للمضمون له»[3].

ومن ناحية أخرى: فترك «الجنود» الجهاد ــ على الأساس الذي أشرنا إليه ــ أعظم ما يكون ظلماً، دونه ظلم أحدهم لنفسه بشرب خمر مثلاً. فإن اجتمع الظلمان، ولا يمكن العقوبة عليهما معاً «كانت العقوبة على ترك الجهاد، مقدمة على العقوبة على هذه المعاصي»[4].

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٣) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٨٤ ــ ١٨٥.

(٤) ف. ض. مج ٠ / ٢٨، ص ١٨٥.

ذلك أن منفعة الجهاد الخاصة، والعامة، «أعظم بكثير من منفعة ردعه عن الخمر إذا استسر بذلك، ولم يظلم غيره. فيدفع هنا أعظم الفسادين باحتمال أدناهما» وفي هذا يقول النبي (ﷺ): «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم»[1].

وأهل العلم عليهم من المسئوليات، والواجبات ما يختلف عن غيرهم، من حيث الحرص على العلم، ورعايته، والالتزام بقواعده الخلقية، وكونهم قدوة لغيرهم في الصدق، والعدل، والبعد عن المعاصي، والبدع... وغير ذلك[2].

ومن أجل هذا: طبع الله قلوب الناس على استعظام جُبْن الجندي، وفشله، وقعوده عن الجهاد، أو هروبه منه، ومعاونته للعدو، أكثر من استعظامهم ذلك من غيره. كما يستعظمون فسوق العالم، وإظهاره البدعة أكثر مما لو حدث هذا من غيره. «بخلاف فسوق الجندي، وظلمه. وبخلاف قعود العالم عن الجهاد بالبدن»[3].

ومما تقدم بصدد هذه الفضيلة «العدالة» نستخلص ما يلي :

١ ــ أنه لم يتابع الاتجاه التقليدي في الفلسفة الإسلامية في اعتبار العدالة مرتبطة بفكرة الوسط.

٢ ــ أنه يراعى في مفهومها الجوانب الإيجابية، والسلبية، مع تركيزه على الجانب الإيجابي لها.

٣ ــ إدراكه للوظائف الاجتماعية التي تتعلق بها، سواء أكانت على مستوى الفرد أم الجماعة.

٤ ــ معالجتها من منظور عقلي، ونفسي، وديني، وواقعي.

٥ ــ ربطها بغيرها من الفضائل، مما يدل على مدى فاعليتها.

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص / ١٨٦.
والحديث رواه البخاري في الجهاد، والقدر، والمغازي. ورواه مسلم في الإيمان، والدارمي في السيرة، ورواه الإمام أحمد في مسنده ج/٢ ص ٣٠٩.

(٢) نفسه، ص / ١٨٦، ١٨٨.

(٣) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٨٨، ١٨٩.

٦ ــ التركيز على إبراز الجانب الديني، مع ربطه بالجوانب الأخرى مما يبرز طبيعتها الإنسانية، المتفاعلة مع الواقع. وبذلك لا تصبح هذه الفضيلة ترفاً عقلياً، أو صورة تجريدية، كما نرى في الاتجاه الفلسفي الملتزم بفكرة «الوسط».

٢ ــ الصبــــر

ضرروته ومجالاته، درجاته، وعلاقته ببعض الفضائل الأخرى، بعض نماذجه الواقعية :

أما عن الجانب الأول: فالصبر عنده، دليل على قوة الإرادة الدينية، وثباتها. بالإضافة إلى قوة التحمل، ومغالبة الأهواء والميول، والانفعالات النفسية. «ذلك أن الإنسان بين ما يحبه ويشتهيه. وبين ما يبغضه ويكرهه»[١]. وهو يسعى إلى تحقيق الجانب الأول. بمحبته وشهوته. وإلى دفع الثاني ببغضه له، ونفرته منه. فإذا تحقق له ما يحبه، واندفع عنه ما يبغضه، أوجب له فرحاً وسروراً. وإلا حصل له حزن. ومن ثم كان محتاجاً ــ لدى المحبة والشهوة ــ أن يصبر عن عدوانهما. ولدى الغضب والنفرة أن يصبر عن عدوانها كذلك. والأمر كذلك عند الفرح، وعند المصيبة[٢]. ومن ثم كره النبي (ﷺ) الصوتين الأحمقين: الصوت الذي يوجب الاعتداء في الفرح، والصوت الذي يوجب الاعتداء في الجزع[٣].

وهذا بخلاف الأصوات التي تثير الغضب لله؛ كالجهاد في سبيله. ومن أجل ذلك مدح الصحابة جنس «الشجاعة»، جنس «السماحة»[٤].

ففضيلة الصبر ــ إذن ــ واجب خلقي، وديني، تجاه مختلف المواقف الإنسانية؛ فهو واجب إزاء فعل الحسن المأمور به، وترك السيء المحظور؛ أي على أداء الواجبات، وتجنب المحظورات. ومن ذلك: الصبر على الأذى، وعلى ما

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٦٢.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٦٢.
(٣) نفسه، ص ١٦٢.
(٤) نفسه، ص ١٦٣.

يقال، والصبر على ما يلحق الإنسان من المكاره التي لا قبل له بدفعها. والصبر على البطر عند النعم، وعند اتباع الأهواء فيما نهى الله عنه، والصبر على الإمامة في الدين. وفي الأوقات التي تشتد فيها الفتنة والمحنة، حيث تكون الحاجة فيها إلى الصبر أشد. «فالحاجة إلى السماحة والصبر عامة لجميع بني آدم، لا تقوم مصلحة دينهم ولا دنياهم إلا به»[(١)].

فالإمامة أو الريادة في الدين ـــ مثلاً ـــ تقوم على: الصبر، واليقين؛ ذلك أن الدين كله يقوم على العلم بالحق، والعمل به. وكلاهما لا بد فيهما من الصبر. وقد عبر عن ذلك «معاذ بن جبل قائلاً: عليكم بالعلم. فإن طلبه لله عبادة، ومعرفته خشية. والبحث عنه جهاد»[(٢)]. ومن ناحية أخرى: فالعلم بالحق، هو الرشاد، وهذا يكون بالصبر. ولذلك قال الإمام علي: «ألا إن الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد. ثم رفع صوته وقال: ألا لا إيمان لمن لا صبر له»[(٣)].

وإذا كان ابن تيمية قد ربط «المعرفة» «بالحق» في هذا المجال، نرى الغزالي في حديثه عن فضيلة «الصبر» يربط «المعرفة» «بعداوة الشهوات، ومضادتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة»[(٤)]. وهذا هو اليقين عنده. وبذلك يكون الصبر عنده هو: ثبات باعث الدين، في مقابلة باعث الشهوة. «وإذا قوى ثباته تمت الأفعال على خلاف ما تتقاضاه الشهوة»[(٥)]. وبهذا يتضح الفرق بين النظرة الإيجابية لدى ابن تيمية، التي لا تغفل ـــ أيضاً ـــ الجوانب السلبية» وبين النظرة إلى الجوانب السلبية لدى الغزالي في هذا المجال. ولعل السبب في هذا الاختلاف هو تركيز الغزالي على جانب التطهير، أو التنقية والتصفية. بينما كانت نظرة ابن تيمية ـــ في هذا الصدد ـــ إلى الحياة بما فيها من خير، وشر. ومن ثم فمعرفة الحق تتضمن الجانب الإيجابي، والسلبي معاً. ومع هذا نجد كلاً من الغزالي وابن تيمية، يشير إلى أهمية اليقين، أو الإيمان في مجال الصبر.

---

(١) نفسه، ص ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨، ف. ض. مج / ١٠، ص ٣٩.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ٣٩.
(٣) ف. ض. مج / ١٠، ص ٤٠.
(٤) إحياء علوم الدين جـ / ٤ ص ٦٢.
(٥) المصدر السابق، ص ٦٢.

ولعل الحديث عن هذا الجانب؛ «ضرورته ومجالاته» يبدو أكثر وضوحاً إذا تحدثنا عن درجاته، وعلاقته بالفضائل الأخرى. فما يصيب الإنسان إن كان خيراً فهو نعمة ظاهرة. وإلا فهو نعمة أيضاً من حيث نتائجه وآثاره، إذ يكفر خطاياه، ويثاب بالصبر عليه. بالإضافة إلى ما فيه من حكمة ورحمة قد تخفى عليه «وكلتا النعمتين تحتاج مع الشكر إلى الصبر»[1].

والصبر على نعمة الضراء «واضح. أما الصبر على نعمة «السراء» فيكون أشد، وأقسى؛ لأن الفتنة فيها أعظم، ومن ثم فصاحبها في أمس الحاجة إلى الصبر على الطاعة فيها حيث تكون سبباً في فساد كثير من الناس[2].

ومعنى هذا: أن الصبر هو الجانب الأساسي في هذه الحال. ويكون «الشكر» هو الصورة المعبرة عن حقيقة الصبر فيها. تماماً كما يطلب من صاحب «الضراء» أن يصبر على ما نزل به. «وكلاهما يحتاج إلى الصبر، والشكر. لكن لما كان في السراء اللذة، وفي الضراء الألم. اشتهر ذكر الشكر في السراء، والصبر في الضراء»[3]. قال تعالى: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور. ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيآت عني إنه لفرح فخور. إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كبير﴾ (هود: ٩ — ١٢).

ومن ناحية أخرى، يلفت ابن تيمية انتباهنا إلى خصائص الطبيعة البشرية لدى عامة الناس. ويلتمس العذر للإنسان لدى أي تقصير يبدو منه في كلا الجانبين، أو الموقفين. ومن ثم يبدو وأكثر واقعية في تحليله لهما. ومن ثم يذكر أن صبر صاحب السراء قد يكون مستحباً عن فضول الشهوات. وقد يكون واجباً. فإن فرط أو قصر في هذا الواجب، فإنه قد يغفر له بسبب ما يأتيه من الشكر[4].

أما صاحب الضراء، فليس الشكر الذي يكون به من المقربين مستحباً في حقه، وقد يغفر له تقصيره فيه بصبره. «فإن اجتماع الشكر والصبر جميعاً يكون

(١) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٠٤، ٣٠٥.
(٢) نفسه، ص ٣٠٥.
(٣) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٠٥.
(٤) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٠٦.

مع تألم النفس، وتلذذها؛ يصبر على الألم، ويشكر على النعم. وهذه حال تعسر على كثير من الناس»[1].

ومعنى هذا: أن الفضيلة الأساسية، أو الواجب الخلقي، والديني الأول من صاحب الضراء، هو الصبر: «ومن صاحب السراء، هو الشكر»: فإذا اجتمعا كان هو الحال الأكمل. وإلا فيعذر التقصير في الشكر في جانب الأول. والتقصير في الصبر في جانب الثاني. ومبنى هذا الموقف، هو معرفة المؤمن ما في نعم الله عليه من مظاهر القدرة، والحكمة. وعلى هذا يدرك الفرق بين اتجاه «الجهمية» ومن تبعهم، واتجاه «المعتزلة» ومن تبعهم في هذا الصدد[2].

ولذلك كان أكمل درجات الصبر، وحالاته، أن يشكر الإنسان ربه «على المصيبة لما يرى من إنعام الله عليه بها، حيث جعلها سبباً لتكفير خطاياه، ورفع درجاته، وإنابته وتضرعه، وإخلاصه له في التوكل»[3]. كما ذكرنا.

على أن الغزالي له وجهة نظر أخرى في العلاقة بين الصبر، والشكر. وفي هذا الصدد يذكر أن ما يصيب الإنسان، قد يكون نعمة، وقد يكون بلاء. فالنعمة إما أن تكون مطلقة من كل وجه. وإما أن تكون مقيدة من وجه دون وجه. والنعمة المطلقة، إما أن تكون في الدنيا: وهي الإيمان، وحسن الخلق، وما ينبني عليهما. وإما أن تكون في الآخرة: وهي سعادة الإنسان بالنزول إلى جوار ربه. أما المقيدة: فهي كالمال ـــ مثلاً ـــ فإنه قد يصلح به الدين، وقد يفسد[4].

وأما البلاء، فقد يكون مطلقاً، وقد يكون مقيداً ـــ كذلك ـــ. والمطلق: إما في الدنيا، وهو الكفر، وما يوصل إليه: من سوء الخلق، والمعصية. وإما في الآخرة، وهو البعد عن الله سبحانه. إما مدة، وإما أبداً. والبلاء المقيد، مثل: الفقر، والمرض، وسائر أنواع البلاء التي لا تكون في الدين[5].

---

(١) نفسه، ص ٣٠٦.
(٢) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٠٩.
(٣) ف. ض. مج / ١١، ص ٢٦٠.
(٤) إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ١٢٤.
(٥) إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ١٢٤.

وعلى أساس هذا التقسيم، تتحدد العلاقة بين الصبر، والشكر. فالنعمة المطلقة تستوجب الشكر المطلق. وكذلك البلاء المطلق، وكل ما يقدر عليه الإنسان لا يؤمر بالصبر عليه. وإنما يكون الصبر، على ما لا يقدر الإنسان على إزالته. وهو البلاء المقيد. وهنا يجتمع الصبر، والشكر. «فالغني» قد يكون بلاء في حق إنسان دون آخر. وكذلك «الفقر» وهكذا[1]. «فإذن كل حالة لا توصف بأنها بلاء مطلق، ولا نعمة مطلقة، فيجتمع فيها على العبد وظيفتان: الصبر، والشكر جميعاً»[2].

وأما فيما يتعلق بالمفاضلة بينهما، فالرأي الذي يراه صحيحاً ـــ كما يذكر ـــ يقوم على أن هناك مقامين في هذا الصدد: الأول، يعتمد على النظرة السطحية الظاهرة. وهو ما يخاطب به عوام الناس، حيث تعجز عقولهم عن إدراك الحقائق الغامضة. وملخص هذه النظرة: أن النصوص الشرعية الواردة بشأن الصبر أكثر من النصوص الواردة بشأن الشكر. ومن ثم فالصبر أفضل من الشكر. وأما قوله (ﷺ): «الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر». فهو دليل على تفضيل الصبر حيث ألحق به الشكر[3].

والمقام الثاني: وهو المناسب لأهل العلم، والبصر بالحقائق بطريق الكشف، فيعتمد على الحقائق الباطنة. ومن ثم فلا بد من النظرة الفاحصة إلى ثلاثة جوانب: المعرفة، والأحوال، والأعمال. وعلى هذا يكون التفاضل بينهما في الأمور المتناظرة؛ أي لا بد أن تقابل معرفة الصبر، بمعرفة الشكر. والأمر كذلك بالنسبة لكل من الحال، والعمل. ففي المصائب، والبلاء، تكون معرفة الصبر، والشكر واحدة. وفي مجال الطاعة: الصبر فيها هو عين الشكر. وفي مجال المعصية: الصبر عنها هو عين الشكر[4].

لكن قد يكون الشكر أفضل من الصبر، إذا كان موصلاً إلى معرفة الله سبحانه. وقد يكون الصبر أفضل إذا كان كذلك. وعلى هذا: فالغني الذي يصرف

(١) نفسه، ص ١٢٤.
(٢) نفسه، ص ١٢٥.
(٣) نفسه، ص ١٣٢ ـــ ١٣٣.
(٤) نفسه، ص ١٣٤ ـــ ١٣٦.

ماله إلى الخيرات، يكون الشكر حقه أفضل من الصبر. أما إذا كان مقتصراً في هذا على عدم إتيانه المعاصي، فالفقير الصابر أفضل منه. «فالفقير الصابر أفضل من الغني الممسك ماله، الصارف إياه إلى المباحات، لا من الغني الصارف ماله إلى الخيرات»[١].

ويعلل الغزالي هذا: بأن الفقير قد جاهد نفسه، وكسر نهمه، وأحسن الرضا على البلاء. وهذا يستدعي قوة. بينما الغني قد اتبع نهمه، وأطاع شهوته، وإن كان مقتصراً على المباح. والمباح فيه مندوحة عن الحرام. «ولكن لا بد من قوة في الصبر عن الحرام أيضاً. إلا أن القوة التي عنها يصدر صبر الفقير، أعلى وأتم من هذه القوة التي يصدر عنها الاقتصار في التنعم على المباح»[٢].

وخلاصة القول في هذا: أن ما يدل على زيادة قوة في الإيمان، وعلى تطهير القلب، وإصلاح حاله، وإعداده لأن تحصل له علوم المكاشفة، فهو أفضل، سواء أكان ذلك، الصبر، أم الشكر»[٣]. ولكنه يشير إلى أن «للصبر درجات»؛ أقلها ترك الشكوى مع الكراهية. ووراءها الرضا. وهو مقام وراء الصبر. ووراءه الشكر على البلاء، وهو وراء الرضا»[٤]. ونفهم من هذا: أن الشكر عنده أفضل من الرضا، الذي هو أفضل من الصبر. مع أننا رأيناه قبل ذلك، يربط هذا بما يحققه من صلاح لحال القلب، وبالإيمان.

ومن ناحية أخرى: يذكر في معرض تقسيم الصبر باعتبار حالة العسر، واليسر؛ أن الصبر قد يكون شاقاً على النفس، بحيث لا تقدر عليه إلا بجهد جهيد. وهذا يسمى: «تصبراً». وقد يكون بسهولة ويسر. وهذا يخص باسم «الصبر». فإذا ما قوى باعث الدين، وانقمعت الشهوات، وتيسر الصبر مع طول الممارسة، أورث ذلك مقام الرضا. وهو أعلى من الصبر. فإذا وصل الأمر إلى الحال، أو مقام المحبة فهذه أسمى الأحوال، وهي حال الصديقين. ومن ثم كان «مقام المحبة

---

(١) إحياء علوم الدين جـ/ ٤ ص ١٣٧.
(٢) نفسه ص ١٣٧.
(٣) نفسه ص ١٣٤، ١٣٧.
(٤) نفسه ص ١٣٨.

أعلى من مقام الرضا»[١]. وهذا بالنسبة للصبر على المصائب والبلايا[٢].

ومع هذا، فهل يجعل الغزالي مقام المحبة، أعلى من مقام الشكر، أو أن الشكر والمحبة يجمعهما مقام واحد؟ الواقع أننا نلاحظ أن الغزالي، بعد هذه التقاسيم التي ذكرها، لا يضع أيدينا على مقياس واضح في هذا الصدد.

كما أن تفضيل الفقير الصابر، على الغني المقتصر على المباح، ليس مسلَّماً على إطلاقه، اللهم إلا إذا وضعنا في اعتبارنا مقياساً آخر، وهو ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: إن النصوص الواردة في الكتاب، والسنة، تدل على أن الله لم يفضل أحداً من الناس بفقر؛ ولا غنى، ولا بصحة، ولا مرض، ولا بإقامة، ولا سفر. بل فضلهم بالتقوى. «وفضلهم بالأعمال الصالحة: من الإيمان، ودعائمه، وشعبه كاليقين، والمعرفة، ومحبة الله، والإنابة إليه، والتوكل عليه، ورجائه، وخشيته، وشكره، والصبر له»[٣].

وكذلك فان التفرقة بين العامة، والخاصة، التي أشار الغزالي إليها بشأن المفاضلة بين الصبر، والشكر، لا نجدها لدى ابن تيمية، ذلك أن الفضائل الخلقية في معيار الدين، لا يفرق فيها بين العامة، والخاصة. بل إن فكرة «المشاهدة» أو الكشف التي يلح الغزالي عليها، تتعارض مع تقسيمه للناس إلى العوام والخواص.

ومع هذا فنجد كثيراً من مظاهر الاتفاق بين ابن تيمية والغزالي من حيث التركيز على معرفة الإيمان، واليقين في مجال الصبر. ومن حيث التنبيه على الحاجة إلى الصبر في جميع الحالات التي يمر بها الإنسان كما رأينا[٤].

وإذا كان ابن تيمية يرى أن «الشكر» هو قمة «الصبر»، فيرى كذلك: أن «الحمد»، بداية «الشكر» الذي يكون بالأعمال ـــ وهو العبادة[٥]. وهي تكون

(١) نفسه ص ٦٧.
(٢) نفسه ص ٦٨.
(٣) ف. ض. مج / ١١ ص ١٢٥ انظر نفسه ص ١٢٤ ـــ ١٣٢.
(٤) انظر ف. ض. مج ٢٨ ص ١٥٣.
(٥) ف. ض. مج ١٤ ص ٣١١.

بالقلب، واليد، واللسان[1]. «ولهذا عظم القرآن أمر الشكر، ولم يعظم أمر الحمد؛ إذ كان نوعاً من الشكر»[2].

«والحمد» إنما يكون بالقلب، واللسان. كما في الحديث: «الحمد، لله رأس الشكر. فمن لم يحمد الله لم يشكره»[3]. ومن ثم فالحمد هو الشكر المقول[4]. والحمد، يتضمن مدح المحمود، والثناء عليه بذكر محاسنه، مع المحبة له. سواء كان الإحسان إلى الحامد، أم لم يكن[5] «والشكر» لا يكون إلا على إحسان المشكور إلى الشاكر[6].

وإذا كان كثير من الناس، يرى أن «الحمد» أعم من «الشكر» من جهة أسبابه؛ حيث يكون على نعمة، وعلى غير نعمة. والشكر أعم من جهة أنواعه، فإنه يكون باليد، واللسان، والقلب، فابن تيمية يرى أنه «إذا كان كل مخلوق فيه نعمة، لم يكن الحمد إلا على نعمة. والحمد لله على كل حال. لأنه ما من حال يقضيها إلا وهي نعمة على عباده»[7]. وهو سبحانه لا يفعل لعباده إلا الخير، والحسنات. وهو حكيم رحيم بعباده. ومن ثم كان الواجب الخلقي، أن يحبه عباده، ويحمدوه[8]. وقد أشرنا فيما مضى، إلى أن الله سبحانه، لا يخلق الشر المحض، ولا يفعله، وإلا لكان ظلماً لا يتفق مع عدله. ولهذا، كانت الآيات الدالة على قدرة الله وربوبيته، والدالة على نعمه، وإحسانه إلى عباده، والدالة على حكمته، كلها متلازمة[9].

وإذا كان «الحمد» بداية الشكر، فهو كمال «الرضا». وهو الدرجة السابقة

---

(١) ف. ض. مج ١١ ص ١٣٤.
(٢) ف. ض. مج ١٤ ص ٣١١.
(٣) ف. ض. مج ١١ ص ١٣٤.
(٤) ف. ض. مج ١٤ ص ٣١٠.
(٥) ف. ض، مج / ١٤ ص ٣١٢، مج / ١١، ص ١٣٣.
(٦) ف. ض.، مج / ١١، ص ١٣٣.
(٧) ف. ض. مج ١٤ ص ٣٠٨.
(٨) نفسه ص٣١٣ ــ ٣١٤، ص ٣٧٢.
(٩) نفسه، ص ٣٠٨.

على الشكر، في مجال الصبر على المصائب، وأنواع البلاء. ولذلك يذكر ابن تيمية: أن الصبر على القضاء، قد يسمو فيكون رضا. ولذلك يقول عمر بن عبدالعزيز — وفي رواية — الحسن البصري: «الرضا عزيز. ولكن الصبر معول المؤمن». وقال النبي (ﷺ) لابن عباس: «إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل. فإن لم تستطع، فإن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً»[1]. ومن ثم، لم يجيء في القرآن إلا مدح الراضين، لا إيجاب ذلك[2]، وهذا يعني: أن ابن تيمية يضع في اعتباره في هذا المقام، خصائص الطبيعة الإنسانية، ومدى قدرتها على استيعاب ماينزل بالإنسان من المصائب؛ كالمرض، والفقر وغير، ذلك. ومن ثم تبدو نظرته أكثر واقعية في هذا المجال.

وكمال «الرضا» — وإن كان من أعمال القلوب — «الحمد». حتى إن بعضهم فسر «الحمد» «بالرضا». كما جاء في الحديث: «أول من يدعى إلى الجنة الحمادون؛ الذين يحمدون الله في السراء والضراء». بل إن النبي محمداً (ﷺ) هو صاحب لواء الحمد. وأمته هم «الحمادون»[3].

والحمد على الضراء، يعتمد على دافعين، أولهما: معرفة الإنسان أن الله سبحانه مستوجب لذلك، ومستحق له بنفسه. والثاني: علمه بأن اختيار الله له — إذا كان مؤمناً — خير من اختياره لنفسه[4]. وفي هذا التحليل تبرز عناصر النظرة الخلقية السامية، وواقعيتها كذلك.

على أنه قد يعترض، بأن من المؤمنين، من لا يصبر على البلاء، ولا يشكر على الرخاء. فهل يكون القضاء ثم خيراً له؟.

ويجيب: بأن هذا قد يتناول ما أصاب العبد بغير اختياره لا ما فعله. وبأن هذا في حق المؤمن الصبار الشكور؛ إذ يعلم أن القضاء خير له، لا سيما إذا كان قد استخار الله، فرضي بما قسم له، فهو بذلك راض بما هو خير له. وإلا فالذنوب

(١) ف. ض. مج ١٠ ص ٤٠.
(٢) نفسه، ص ٤١.
(٣) نفسه ص ٤٣.
(٤) نفسه، ص ٤٣ — ٤٤.

تنقص الإيمان ــ كما أشرنا قبل ذلك ــ لكن إذا تاب الإنسان، أحبه الله، وقد يكون هذا سبباً لارتفاع درجته[1].

وتبدو واقعية نظرة ابن تيمية، وموضوعيتها، وإنسانيتها حين ينبه إلى أن «الصبر» في مقام الرضا، أو في حالة الرضا، لا يدل على تبلد المشاعر، أو موت الأحاسيس البشرية. ولذلك يذكر أن مواقف الناس أربعة أقسام، في مجال الصبر، «منهم من يكون فيه صبر بقوة. ومنهم من يكون فيه رحمة بجزع. ومنهم من يكون فيه القوة والجزع[2].» ولكن «المؤمن المحمود؛ الذي يصبر على ما يصيبه، ويرحم الناس»[3]. والقدوة في هذه الحال، هو النبي (ﷺ) الذي قال لما بكى على ميت: «إن هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده. وإنما يرحم الله من عباده الرحماء»[4]. وهذا بخلاف البكاء الذي يكون مبعثه فوات حظ من الحظوظ.

ولهذا كان حال الفضيل بن عياض، حالاً حسناً، حين ضحك، عندما مات ابن له، ثم قال: «إن الله قد قضى، فأحببت أن أرضى بما قضى». لكن الأكمل منه هو «رحمة الميت، مع الرضا بالقضاء، وحمد الله تعالى. كحال النبي (ﷺ)[5]. وإذا كان القضاء مع الصبر خيراً، فكيف مع الرضا؟[6]. على أنه ينبغي أن نفرق بين الرضا المتعلق بالصبر على القضاء، وبين الرضا المتعلق بالله وبدينه، وبرسله. فإن هذا الأخير، متصل بالمحبة الذوقية الإيمانية[7].

ونصل ــ بعد هذا كله ــ إلى: أن درجات الصبر تختلف باختلاف الموقف النفسي، المعتمد على اليقين، والذي تدعمه عناصر: المعرفة، والارادة الحرة، ومدى تحمل الطاقة الإنسانية لما يتعرض له من مواقف الحرج، أو الضيق. ومن ثم كانت هذه الدرجات تسير على النحو التالي: «الصبر»، ثم «الشكر». «والحمد». قاسم مشترك بين الرضا، والشكر.

---

(١) ف. ض. مج ١٠، ص ٤٦.
(٢) ف. ض. مج ١٠، ص ٤٧.
(٣) نفسه ص ٤٧.
(٤) نفسه ص ٤٧.
(٥) نفسه ٤٧.
(٦) نفسه ص ٤٧.
(٧) نفسه ص ٤٨.

أما عند الغزالي: فهذه الدرجات هي «الصبر»، ثم «الرضا»، ثم «الشكر» أو المحبة. على أن هذه الدرجات ــ حسبما اتضح لنا ــ قد تختلط، وقد تتراجع بمعنى: أنه قد يكون الشكر، أفضل من الصبر، والعكس.. وهكذا..

٣ ــ وفيما يتعلق ببعض نماذجه: فإننا نكتفي في هذا المجال بموقف «يوسف» عليه السلام. وهو موقف يحمل في طياته كثيراً من الجوانب الخلقية الهامة، المتعلقة بالصبر؛ فالذين عادَوْا يوسف، لم يعادوه على الدين، بل عادوه عداوة دنيوية. وكان حسدهم على محبة أبيه له. وظلموه لهذا. فصبر واتقى الله. وكذلك فقد ابتلى بمن دعاه إلى الفاحشة، وابتلى بالملك. فصبر واتقى الله في كل الحالات[1].

ومن الجوانب التي تتجلى في موقف يوسف عليه السلام:

١ ــ إن الصبر الذي يكون بالاختيار، والإرادة يعتبر أفضل من غيره. ومن ثم كان صبر يوسف على مقاومة إغراءات امرأة العزيز، وإيثاره السجن على إتيان الفاحشة، وصبره فيه. وكذلك صبره على الملك، وتقواه لله في كل تلك الحالات، يعتبر أفضل من صبره على أذى إخوته له[2].

٢ ــ إن الصبر عن المعاصي، أعظم من الصبر على المصائب: ذلك أن الصبر على ترك المعصية، هو حال المتقين. أولياء الله. وفي هذا يقول (سهل بن عبدالله التسترى): «أفعال البِرِّ يفعلها البَرُّ، والفاجر. ولن يصبر عن المعاصي إلا صديق»[3].

٣ ــ ومنها: أن الصبر عن الهوى، والشهوات الغالبة، ابتغاء وجه الله لا رجاء لمخلوق، ولا خوفاً منه، مع كثرة الدواعي إلى متابعة الهوى»، لا يوجد نظيره إلا في خيار عباد الله الصالحين، وأوليائه المتقين»[4]. ومن ثم فقد آثر يوسف عليه السلام الحبس الطويل، على أن يستسلم لضغوط امرأة العزيز، وإغراءاتها.

٤ ــ ومنها: أن أسمى أنواع الصبر، هو صبر الأنبياء على أذى الذين

(١) ف. ض. مج ١٧ ص ٢١.
(٢) نفسه ص ٢٣ ــ ٢٤.
(٣) نفسه ص ٢٤.
(٤) ف. ض. مج ١٧ ص ٢٤ ــ ٢٥، ٢٩ ــ ٣٠.

كذبوهم، فهو من جنس الجهاد في سبيل الله[1].

٥ ـــ ومنها: أن المظلوم المحسود إذا صبر واتقى الله كانت له العاقبة[2].

٦ ـــ وأن الحاسد الظالم، قد يتوب إلى الله، فيتوب عليه، ويعفو عنه[3].

٧ ـــ وأن المظلوم اذا تمكن من ظالمه، أو قدر عليه، ينبغي له أن يعفو عنه[4].

ومن ثم فقد تمثل النبي (ﷺ) يوم فتح مكة، بموقف يوسف (عليه السلام) حيث قال للطلقاء الذين آذوه: «إنى قائل لكم كما قال يوسف لأخوته: (لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لكم، وهو أرحم الراحمين) (يوسف: ٩٢). كما تمثلت عائشة رضي الله عنها عندما لحقها ظلم حديث إلافك، بقول يعقوب: (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) (يوسف: ١٨)[5].

٨ ـــ وأما أولئك الذين يُظلمون، ويضطرون إلى الصبر؛ إذ لا حيلة لهم في رد الظلم فهم كثير. ولكن الصبر الكريم، أو الجميل: هو صبر القادر على رد الظلم، وقهر ظالمه، وكف عدوانه. «ومن لم يصبر صبر الكرام سلا سلو البهائم»[6]. ولذلك كان «من المحاسن والفضائل: أن يعفو المظلوم عن ظالمه، لا سيما إذا تاب، وتمكن منه المظلوم»[7].

ومثل هذا الموقف يأتيه خلق كثير من أولى الدين، والعقل؛ «فإن حلم الملوك والولاة أجمع لأمرهم، وطاعة الناس لهم، وتأليفهم لقلوب الناس»[8].

٩ ـــ ومن تلك الجوانب، أن الصبر على أذى الناس، وظلمهم، أعظم من الصبر على المصائب السماوية. وهذا هو الحلم[9]. ذلك أن نفس الإنسان تستشعر إمكانية دفع الظالم وعقوبته، والانتصار منه. ومغالبة هذا الشعور تكون جد عسيرة، ومن ثم فهذا الصبر، إنما يحفل في الواقع ـــ بالمبررات التالية :

---

(١) نفسه، ص ٢٦.

(٢) ف. ض. مج ١٧ ص ٢٤ ـــ ٢٥، ٢٩ ـــ ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٢٦.

(٤) ـــ (٦) نفسه، ص ٢٤.

(٧) ف. ض. مج ١٧ ص ٢٣.

(٨) نفسه ص ٢٤.

(٩) نفسه ص ٢٤.

(أ) الصبر واجب خلقي وديني.

(ب) قد يكون ــ هذا الأذى، بسبب ذنوب فعلها الإنسان، ومن ثم فالصبر تكفير، وتطهير له منها.

(جـ) لينال ثواب الكاظمين الغيظ، والعافين عن الناس المحسنين.

(د) ليبرأ قلبه من الغل للناس.

(هـ) استشعار الصابر، أن هذا من قدرَ الله، كالمصائب السماوية.

(و) على أن هذا الإيذاء، قد يكون وسيلة فعالة لصلاح قلبه، ودينه. وقربه إلى ربه، وصونا له عن انحرافات «تدعوه إليها شياطين الإنس، والجن»[١]. ومن ثم، فعليه أن يشكر الله على هذه النعم. وبناء على هذه المعرفة التي يقوم عليها الصبر، تتفاوت أحوال الناس في المصائب وغيرها، تفاوتاً كبيراً[٢].

وابن تيمية، فيما ذكرناه عنه، يختلف عن الغزالي، في بعض النقاط التي أشرنا إليها. فالغزالي يشير إلى حاجة الإنسان إلى الصبر فيما يوافق هواه، وفيما لا يوافقه. غير أن الصبر فيما يوافق الهوى أشد، ولا سيما مع القدرة. ومن ثم فإن هذا النوع من الصبر يتصل بالشكر «وإنما كان الصبر على السرّاء أشد، لأنه مقرون بالقدرة. ومن العصمة ألا تقدر»[٣]. ومعنى هذا: أنه يفضل عدم القدرة، حتى يكون الإنسان في مأمن من الانحراف. ولذلك فهو يدلل على هذه الفكرة، بأن الجائع يكون أقدر على الصبر عند غيبة الطعام، منه إذا وجد الأطعمة الطيبة، اللذيذة، وقدر عليها[٤]. فالغزالي يفضل ــ إذن ــ جانب الوقاية. أو بعبارة أخرى يميل إلى الاتجاه السلبي، وذلك حماية للنفس من أن تضعف عن مقاومة بواعث الهوى. ولذلك يرى أن العلاج الحاسم، في قهر وساوس الهوى: هو «قطع العلائق كلها ظاهراً، وباطناً بالفرار عن الأهل، والولد، والمال، والجاه والرفقاء، والأصدقاء، ثم الاعتزال إلى زاوية بعد إحراز قدر يسير من القوت، وبعد القناعة به»[٥].

(١) ف. ض. مج / ١٧، ص / ٢٦ ــ ٢٧.

(٢) نفسه، ص / ٢٧.

(٣) إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ٦٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٥) نفسه، ص ٧٥.

على أنه قد مرّ بنا ما يناقض هذه الفكرة. حيث أشار إلى أهمية نعم: المال، والأهل، والجاه، والعشيرة في تقرير الفضائل الخلقية. بل يرى أن المال سلاح له جدواه في تفرغ القلب للذكر. وكذلك الأهل، والولد الصالح، لا يخفى وجه الحاجة إليهم. والأقارب يتيسر بهم كثير من الأمور الدنيوية المهمة دنيا. وكذلك العز والجاه «به يدفع الإنسان عن نفسه، الذل، والضيم. ولا يستغنى عنه مسلم»[1].

ولعل الغزالي أراد أن تكون «العزلة» حالات وقتية، أو مواقف طارئة، يلجأ إليها «السالك» ليطهر نفسه، ويخلصها من شوائب التعلق بالمادة. وإلا فالتناقض واضح بين الفكرتين.

ومن ناحية أخرى: نلاحظ أن الغزالي يؤثر جانب السلامة، بل لعله لا يطيق أن يرى انحرافاً، أو خطأً من إنسان. وقد يترك هذا التصور انطباعاً بأنه يشك في قدرة الإنسان على مقاومة الانحراف، والتصدي للغواية. وإلا فكيف نفسر هذا الإلحاح على إيثار السلامة دوماً في مختلف أنماط السلوك الإنساني؟

ولكن مما تجدر الإشارة إليه: أن الغزالي يمتلك قدرة فائقة، ودقة تامة في تحليله، وتشخيصه لمختلف الأمراض الخلقية، والاجتماعية. بيد أنه في غمرة هذا التحليل، والتشخيص، ينصرف في أكثر الأحيان إلى التركيز على تقريع النفس الإنسانية، ويذكرها بمصيرها المحتوم، معتمدا في هذا على بعض الروايات الضعيفة.

ومن الإنصاف أن نقرر: أننا نجد لديه أيضاً روحاً إيجابية، بيد أنها تبدو ضعيفة. ففي بعض الأحيان نجده يشير إلى علاج بعض مظاهر التقصير في العمل القلبي. ثم يتراجع عما ذكره بأن يشير إلى بعض الجوانب التي تتعارض مع ما يذكره.

ومن ذلك على سبيل المثال: ما يذكره ــ بصدد «دواء الصبر، وما يستعان به عليه» ــ مِن أن الصبر، وإن كان شاقاً، إلا أنه ممكن. وذلك بالعلم، والعمل

---

(١) نفسه، ص ١٠٢.

اللذين يختلفان باختلاف المواقف، والظروف[1]. وفي هذا المجال ــ أيضاً ــ يشير إلى ما يقوي الصبر على «باعث الشهوة»، وذلك بثلاثة أمور:

الأول: الامتناع عن الأغذية الطيبة المقوية، بالصوم الدائم.

الثاني: بالعزلة التي تقطع أسباب تحريكها.

الثالث: تسلية النفس بالمباح، وذلك بالنكاح. «وهذا هو العلاج الأنفع لكثير من الناس»[2].

وأما تقوية «باعث الدين» فهو يكون بكثرة التفكير، والتدبر في الأخبار التي وردت بشأن الصبر وفضله. كما يكون بالمران على مصارعة باعث الهوى، وقهره[3]. وهنا نلحظ: أن الاقتصار على العمل القلبي، ابتداء بالتفكّر، وانتهاء بسيطرة باعث الدين، لا يؤدي إلى النتائج المرجوة، مالم يدعمه العمل الظاهري الذي يقوي الاعتقاد، وهي الفكرة التي أشار إليها ابن تيمية، كما ذكرنا فيما مضى.

وقد أشرنا إلى أن ابن تيمية، يميل إلى الاتجاه الإيجابي في تقرير الفضائل الخلقية، مع مراعاة الجوانب السلبية. ونتيجة لهذا التصور، فهو يهيب بالإنسان أن يتخرط بفعالية في خضم الحياة الاجتماعية، وما كان من تقصير لديه، فهو مجبور بإيجابيات أخرى يفعلها. كما رأينا عند تحليله لموقف «الصبر» في السراء، والضراء.

ومعنى هذا: أنه يتوقع أن يخطيء الإنسان، وهذا الخطأ أمر حتمي. بيد أنه يهيب بمن يقع منه، ألا يحمله خطؤه على التذمر، أو اليأس. فقد يكون له من النتائج الإيجابية، والبناءة ما يفوق الجانب السلبي في الخطأ ذاته، كما أشرنا إلى ذلك بصدد الحديث عن فكرة «الحرية». ولذلك يرى أن فعل الحسنات، مقدم على ترك السيئات. وأن ترك الواجبات، أشد خطورة من فعل المحرمات.

ومن الظواهر الإيجابية، والبناء في هذا المجال ــ لدى ابن تيمية ــ :

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ٧٣.

(٢) نفسه، ص ٧٤.

(٣) نفسه، ص ٧٤.

حرصه المستمر على أن يُتبع تشخيصَه للظاهرة المرضية التي يتناولها، بطريقة العلاج الملائمة، في أسلوب موضوعي، يتناسب مع طبيعة الظاهرة. وقد رأينا في فكرة « الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر» لديه، إشادته بالرقة، والرحمة. ونصحه باتباع شتى الحيل لتحقيق النجاح المرجو. وتنبيهه إلى أهمية الصبر في هذا المجال، وإلى أهمية إبراز الجوانب التفاؤلية أيضاً.

ويذكر الغزالي أيضاً في معرض حديثه عن «مظان الحاجة إلى الصبر» : أن الصبر على المكروه ثلاثة أقسام؛ الأول: وهو المتعلق باختيار الإنسان. سواء أكان متصلاً بالطاعة، أم المعصية. والصبر على الطاعة بمنزلة الصبر على الشدائد. أما الصبر عن المعاصي، فهو معروف. لكن أشد أنواعه، هو الصبر على ما صار عادة للإنسان. «والعادة طبيعة خامسة»[١]. ولا سيما إذا كان الفعل مما يتيسر إتيانه[٢].

ويذكر الغزالي أيضاً: أنه قد تحدث للإنسان أشياء بغير اختياره، ولكنه يمكنه دفعها باختياره، كما لو أوذى بقول، أو فعل، أو غير ذلك من صنوف الأذى. «والصبر على ذلك، بترك المكافأة، تارة يكون واجباً، وتارة يكون فضيلة»[٣].

أما القسم الثالث من مظان الحاجة إلى الصبر: فهو ما لا يدخل تحت طائلة الاختيار. كالمصائب، وغيرها من سائر أنواع البلاء. «والصبر على ذلك من أعلى مقامات الصبر»[٤].

وقد أشرنا إلى أن ابن تيمية يفضل الصبر الذي يكون باختيار الإنسان، على ما يكون بغير اختياره. ومن ثم فرأى ابن تيمية يبدو أكثر واقعية، وهو ما يتفق مع النظرة الخلقية للسلوك الفاضل.

ونستطيع أن نتبين مما ذكرناه بصدد فضيلة «الصبر»، أن ابن تيمية، يضع في حسبانه جوانبها الإيجابية، والسلبية. بالإضافة إلى عناصرها، الدينية، والعقلية،

---

(١) إحياء علوم الدين جـ / ٤، ص ٦٩.
(٢) نفسه، ص ٦٩.
(٣) نفسه، ص ٧٠.
(٤) نفسه، ص ٧٠، انظر ص ٧١ — ٧٣.

والنفسية، والواقعية، والاجتماعية، والإنسانية. وقد ذكرنا ــ عند حديثنا عن «البواعث والغايات الدينية» ــ تقريره بأن «في الصبر، احتمال الأذى، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ومخالفة الهوى، وترك الأشر والبطر»[1]. وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: (وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا: إنا لله وإنا إليه راجعون) (البقرة: ١٥٦)، وقوله تعالى بشأن الغضب: (وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم) (فصلت: ٣٥).

٣ ــ الصـــدق

طبيعته، دلائله، وأساليبه، أهميته ومجالاته :

أما عن الجانب الأول، فخلاصته رأي ابن تيمية، بصدده، هو أن الصدق يقوم على أساس معرفة الحق، والعلم به. ومن ثم فهو يشمل مفهوم: الحق، الصدق، والعدل. كما يشمل: قبح الظلم، والكذب. ولهذا يسمى الصدق حقاً. كما في قوله (ﷺ): «إن لصاحب الحق مقالاً». وفي لفظ آخر: «إن لصاحب الحق، اليد واللسان»[2].

والصدق أدل على معنى الإنسان؛ حيث يتميز عن غيره بالمنطق. وهو قسمان: خبر، وإنشاء. والخبر صحته بالصدق. وهو مظهر العلم، كما أن الإنشاء مظهر العمل. والعلم متقدم على العمل، وموجب له[3].

وفيما يتعلق بدلائله، وأساليبه. يذكر أن الصدق له دلائل مستلزمة تدل عليه. فلا يجوز القطع، أو الحكم به بدليل، وأمّاما لا يعلم صدقه، فمن الواجب الإمساك عنه[4].

ويعلم صدق الخبر، بمطابقته لِمَخْبَرِه، من جهة غير المَخْبِرِ، كمن يخبر بأمور، ويُعْلَمُ من غيره، أنها حق. ويُعْلَمُ أيضاً بكون المخبر صادقاً، ويغدو ذلك

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٣٦٣.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٥ ــ ٤٣٦.
(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٤.
(٤) الجواب الصحيح، جـ / ٤، ص ٣٠٠.

معلوماً، ومعروفاً «وقد يجتمع الأمران. بأن يُعْلَمُ ثبوت ما أخبر به، ويعلم أنه صادق»[1].

ولهذا يكون غير مقبول خلقياً، ودينياً أن ينفي الإنسان علم غيره، وقطعه دون أن يعلم الأسباب التي استمد منها معرفته، وأخباره. وقد تكون لدى بعضهم دلائل كثيرة على صدق شخص معين، أو ثبوت أمر معين، دون أن يعرف غيره عنها شيئاً[2].

ومن ثم كان «التثبت»، «والتبيّن»، من أهم الواجبات الخلقية، التي يشدد الإسلام عليها في هذا الصدد. فالفاسق المعروف بكذبه، لا يكون مقبولاً خلقياً أن يتلقّى إخباره، بالكذب لأول وهلة، دون التأكد من ذلك. ذلك أنه «لا بد أن يصدق في بعض أخباره. فلا يكون في الناس من لا يخبر إلا بكذب»[3]. ولهذا قال تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وفي قراءة (فتثبتوا) (الحجرات: ٦) فلم يأمر القرآن في مثل هذا الموقف بالتكذيب بمجرد الإخبار، لأنه قد يصدق في بعض الأحيان. كما لم يأمر بالتصديق إذا كان فاسقاً. ولذلك طلب التبيّن والتثبت. وليس هذا خاصاً بخبر الفاسق، بل قد طلب إلى المؤمنين أن يتبينوا، ويتثبتوا في الجهاد، حتى لا يحكموا أهواءهم: (النساء : ٩٤) وهذه قاعدة عامة ينبغي التنبه إليها[4].

والأمر كذلك في مواقف: الادعاء، والإنكار، والإقرار. فهذه كلها تتضمن أخباراً، ولا بد فيها من العلم، والبينة. كما تدل على ذلك آيات القرآن (النساء: ١٠٥ ــ ١١٣) ومن ثم نهى القرآن ــ أيضاً ــ عن قبول الشائعات الخبيثة، حول من عرف عنهم الخير، والصلاح، (النور: ١٦) ونهى عن التكلم بلا علم: (ولا تقف ماليس لك به علم. إن السمع والبصر، والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً) (الاسراء: ٣٦). وهذا الاتجاه الخلقي في الإسلام «عام في جميع أنواع الأخبار. وهو يتناول ما أخبر به الإنسان، وما قد يعتقده بغير الإخبار؛ من الدلائل

---

(١) نفسه، ص ٢٨٨.
(٢) نفسه، ص ٣٠٠.
(٣) نفسه، ص ٢٨٩.
(٤) نفسه، ص ٢٨٩.

والآيات، والعلامات، ليس له أن يتكلم بلا علم، فلا ينفي شيئاً إلا بعلم، ولا يثبته إلا بعلم»[1].

ونَهْيُ الإنسان غيْرَهُ عن التكلم، أو الحكم بلا علم، واجب خلقي، وإنساني، وديني؛ حيث لا مجال للمقارنة بين العلم، والظن. ولا بين الدلائل الواضحة والشبهات. ومن ثم كان الجدال بغير علم، أسلوباً غير مقبول خلقياً، ودينياً (الحج: ٣، ٨)، (لقمان: ٢٠) وجاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: (كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال النبي (ﷺ): «لا تصدقوا أهل الكتاب، ولا تكذبوهم. وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، وما أنزل إليكم». ــ وفي رواية «فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه، وإما أن يحدثوكم بباطل، فتصدقوه»)[2].

وهنا تنبغي الإشارة إلى الخطأ الذي يقع فيه كثير من الناس، حيث يجعلون أنفسهم مقياساً لحكمهم على الآخرين، فيما لديهم من معرفة، وفيما يتبعونه من وسائل لتحقيقها. ومن ثم فإنهم إذا بلغتهم معرفة مّا، ينظرون في أنفسهم، وفي مبلغ علمهم بها؛ فإذا لم يجدوا ما يدفعهم إليها «جعلوا غيرهم كذلك، من غير علم منهم بانتفاء أسباب العلم، عن ذلك الغير. وقد يقيمون حججاً ضعيفة على أن غيرهم لا يعلم ذلك»[3]. كمايفعل أهل النظر العقلي. حيث ينظرون إلى من لم يتبع منهجهم، على أنه لا يعلم ما علموه[4].

والواقع أن مصادر المعرفة، ووسائلها، ليست قاصرة على المنهج العقلي، وهناك وسائل: الإخبار، والنقل، والاستدلال، التي بها يعلم كثير من الناس، كثيراً من الحقائق. ولكل من هذه الوسائل طريقتها الخاصة في المعرفة. «فلهذا كان لأهل النظر العقلي طرق لا يعرفها أهل الأخبار. ولأهل الأخبار السمعية طرق لا تعرف بمجرد العقول»[5]. وهكذا سائر العلوم؛ شرعية، ودينية، أو تجريبية[6].

---

(١) الجواب الصحيح، جـ/ ٤، ص ٢٨٩ ــ ٢٩١.
(٢) نفسه، ص ٢٩١ ــ ٢٩٢.
(٣) نفسه، ص ٣٠٠.
(٤) نفسه، ص ٣٠٠.
(٥) نفسه، ص ٣٠٠ ــ ٣٠١.
(٦) نفسه ص ٣٠١.

ويعلل اختلاف تلك الوسائل، باختلاف الفروق الفردية في مجال العلم، وذلك تبعاً لاختلاف درجات الحس، والشعور، والإدراك بين الناس، وإن كانوا متفقين، أو متساويين في وجودها لديهم؛ فالإنسان يحس بأحوال نفسه: من الجوع، والعطش، والحب، والبغض، والنفور، والألم، واللذة، ولا يحس بأحوال غيره، الذي يشترك معه في جنسها. ومن ناحية أخرى، فإن أهل كل زمان، ومكان يعلمون من أحوال بيئتهم، وعصرهم ما لا يعلمه غيرهم. «وكذلك الوجدانيات: فإن من ابتلى بالغرائب في الأمور السياسية، والبدنية، يعلم منها ما لا يشركه فيه غيره»[1]. والأمر كذلك بالنسبة لأصحاب المنهج العقلي[2].

ومعنى هذا: أنه ينبه إلى ضرورة توفر الضمانات الموضوعية والعلمية بصدد الحكم الخلقي صدقاً، أو كذباً. وذلك بالنظر إلى كل قضية من حيث؛ مصدرها، ومنهجها، وتخصصها، ومدى الخبرة بها. ومن حيث؛ ربطها بظروفها البيئية، والزمانية والإنسانية. وبذلك يكون لفضيلة «الصدق» عناصرها الخلقية.

ويذكر أن هذا المنهج الذي أشار إليه، مأثور عن الأنبياء السابقين. فقد قال المسيح عليه السلام: «الأمور ثلاثة: أمر تبين رشده فاتبعوه. وأمر تبيّن غيه فاجتنبوه. وأمر اشتبه عليكم فكلوه إلى عالمه»[3]. وهو أيضاً ما اتفق عليه العقلاء، ومن ثم فالسلوك الخلقي الأمثل: أن يقول الإنسان لما يعلمه: أعلمه. ولما يظنه، أظنه. ولما يشك فيه، أشك فيه[4]. وهذا هو ما أثنى عليه القرآن، قال تعالى: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا، أو كذب بالحق لما جاءه، أليس في جهنم مثوى للكافرين؟) (العنكبوت: ٦٨). وقال: (والذي جاء بالصدق، وصدّق به أولئك هم المتقون) (الزمز: ٣٣). والنصوص القرآنية كثيرة في هذا المجال: (الأعراف: ٣٣)، (الاسراء: ٣٦)، (النجم: ٢٨)[5].

وبعد أن تبين لنا تحليل ابن تيمية، لدلائل الصدق، وأساليبه تبرز لنا

---

(١) الجواب الصحيح، جـ/ ٤، ص ٣٠١ — ٣٠٢.
(٢) نفسه، ص ٣٠٢.
(٣) نفسه، ص ٢٩٢ — ٢٩٣.
(٤) نفسه، ص ٢٩٧.
(٥) الرد على المنطقيين، ص ٢٧٤ — ٢٧٥.

أهميته، ومجالاته. وهو الجانب الثالث في تناولنا لهذه الفضيلة. ويشير ــ في هذا الصدد ــ إلى أن الصدق، والتصديق، يكون في الأقوال، والأعمال، التي تعد مظهراً من مظاهر الإرادة. فإذا كانت الارادة صادقة، فالعمل التابع لها يوصف بذلك[1].

وهو في هذا التصور يتفق مع الغزالي في تحليله لتلك الفضيلة. حيث ذكر: أن الصدق يكون في القول، وفي النية، والإرادة، وفي الوفاء بالعزم، ويكون في العمل، وفي تحقيق مقامات الدين كلها[2]. وقد تناول الغزالي كل جانب من هذه الجوانب بالتحليل، والشرح؛ فصدق القول: يكون في الأخبار، أو ما يدل عليها[3]. وصدق النية والإرادة هو الإخلاص[4]. أما صدق العزم فيكون قبل العمل، وهو عبارة عن التمام، والقوة[5]، والصدق في الوفاء بالعزم: فهو أشد من النوع الثالث، إذ قد يكون العزم صادقاً، فإذا ما جد الجد قد تتراجع النفس، وتنهار أمام مختلف الضغوط، فلا يتحقق الوفاء عند التمكن، وتهيئة الاسباب[6]. أما في الأعمال، فيبدو في موافقة ظاهر الإنسان لباطنه. فلا يتظاهر الإنسان بالخشوع وقلبه غافل، مع أنه في هذه الحالة قد لا يرائى الناس[7]. وأما الصدق في مقامات الدين: فهو أعلى المراتب، وأسماها. ولكل إنسان حظ منها بحسب درجته قوة، وضعفاً»[8].

وبهذا يتضح أن ابن تيمية في حديثه عن مجالات «الصدق»، إنما يتفق مع ما ذكره كثير من علماء المسلمين، ومفكريهم في هذا الصدد. أما حديثه عن دلائله ووسائله: فيبدو فيه عمق النظرة، ودقة التحليل، وموضوعيته، مع طرافة في التناول. وهذا ما لم نجده لدى الغزالي، الذي ركز على الجانب السلوكي في دقة وعمق أيضاً.

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٤ ــ١٥.
(٢) إحياء علوم الدين، جـ / ٤، ص ٣٧٦، ٣٧٤ ــ ٣٨٠.
(٣) إحياء علوم الدين، جـ / ٤،ص ٣٧٦.
(٤) نفسه، ص ٣٧٧.
(٥) نفسه، ص ٣٧٧ ــ ٣٧٨.
(٦) نفسه، ص ٣٧٨.
(٧) نفسه، ص ٣٧٨.
(٨) نفسه، ص ٣٧٩ ــ ٣٨٠.

ومن ناحية أخرى: نرى ابن تيمية يركز على أهمية الجوانب، العلمية والواقعية، والاجتماعية، والخلقية والتربوية لهذه الفضيلة. ويبين إلى أي حد يكون لهذه الفضيلة أثر فعّال في مختلف أنماط السلوك الإنساني. كما ينبه إلى مدى إيجابيتها في الدلالة على السلوك، أو العمل الخلقي الفاضل. ويمكن تلخيص تلك النظرة في النقاط التالية:

١ ــ «الصدق أساس الحسنات وجماعها»[١].

٢ ــ وهو دلالة على اتباع الحق، والبحث عنه، والتأكد منه. وهو ــ لذلك ــ موقف رافض لاتباع الأهواء. ومن ثم فإن رفض الحق، يترك آثاراً سيئة على الإنسان، إذ يورث الجهل، والضلال، حتى يعمى قلبه عن رؤية الحق الواضح[٢].

٣ ــ وللصدق آثاره الواضحة في مجالات الحياة، العامة، والخاصة. سواء أكانت دينية، أم اجتماعية، أم وظيفية؛ فله آثاره في الشهادة، وفي الأحاديث، والأخبار، والقضاء والمعاملات وغيرها[٣].

٤ ــ ولذلك كان سمة من سمات الأنبياء، وبه يتميز المخلصون، ورواد الإصلاح، وقادة التوجيه، والإرشاد[٤].

٥ ــ ومن الصدق تنطلق أعمال البر، كما جاء في الحديث الصحيح: «عليكم بالصدق. فإن الصدق يهدي إلى البر. وإن البر يهدي إلى الجنة. ولا يزال الرجل يصدق، ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقاً»[٥]. ومن ثم كان كثير من المصلحين المسلمين، يكثرون من الحديث عن أهميته، وأهمية الإخلاص. حتى يقولون: «قل لمن لا يصدق لا يتبعني». بل كان هؤلاء يتخذون من تلك الفضيلة وسيلة فعّالة في التربية، والتهذيب، والإصلاح الخلقي. فكان بعضهم إذا أمر بعض أتباعه بالتوبة. وأحب ألا يتحول عما صار إليه، ولا ينفره، حثه على الصدق[٦].

---

(١) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٤.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٠ ــ ١١.
(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ض ٧٦ ــ ٧٧.
(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٤ ــ ٧٥.
(٥) نفسه، ص ٧٥.
(٦) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١.

٦ ــ ومن هنا كان الصدق «أساس الطريق الى الله»[1]. كما يقول العارفون: وكما يدل عليه القرآن: (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) (التوبة: ١١٩). وكان قرين الإخلاص الذي هو أصل الدين، كما نطق بذلك القرآن، والسنة، والعلماء، والمشايخ. «والصدق والإخلاص هما في الحقيقة، تحقيق الإيمان والإسلام»[2]. ولذلك أخبر القرآن أن الصادقين في إيمانهم، هم أولئك الذين لم يخالط إيمانهم ريبة، وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. وهذا هو عهد الله للسابقين والآخرين (الحجرات: ١٥) (الحشر: ٨)[3].

٧ ــ ولهذا ــ أيضاً ــ يعتبر الصدق هو الفارق بين الإيمان، والنفاق. حيث لا يطبع المؤمن على خلق الكذب، أو الخيانة[4]، أو الرياء، الذي يعد مظهراً من مظاهر الكذب[5].

٨ ــ «والرجل الصادق البار يظهر على وجهه نور صدقه، وبهجة وجهه سيما يعرف بها»[6].

وبعد. فهذه بعض نماذج للفضائل كما تظهر في الفكر التيمي. ذكرناها للتدليل على ما أشرنا إليه من ملاحظات في علاجه، وتحليله لها. وتبين لنا أنه ينظر إليها نظرة شمولية؛ بحيث تبرز الوظائف الخلقية، والسلوكية للفضائل في صورة مؤتلفة. الأمر الذي يدلنا، على قصور الاتجاه الفلسفي في النظرة إلى الفضائل؛ حيث يركزون إما على الجوانب النفسية فقط، أو العملية فقط. ومن ثم تبدو الفضيلة مبتورة الصلة إما بالواقع، وإما بالنفس. أما ابن تيمية فينظر إليها على أنها صورة إنسانية حية متفاعلة مع الواقع، ومعبرة عن الفكرة العقلية، والنفسية للإنسان، ودالة على مبلغ ما لديه من إرادة، وما يتمتع به من حرية، وما يدور في نفسه من بواعث، وما يتحلى به من سجايا، وما يتميز به من نشاط.

«فالشجاعة» عنده، ليست في قوة البدن. فقد يكون الرجل قوي البدن،

---

(١) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٧ ــ ٧٨.

(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٦، مج / ١٠، ص ١١ ــ ١٢.

(٣) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢ ــ ١٣.

(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٤، ٧٧.

(٥) ف. ض. مج / ١٠ ص ١٤.

(٦) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٥٨.

ضعيف الإرادة. «وإنما هي قوة القلب وثباته»[1]. ولكنه مع هذا لا ينسى أثر القوة البدنية، في التحمل في بعض المجالات، «كالقتال» مثلاً. فإن مداره على قوة البدن، بالإضافة إلى الخبرة الذكية الواعية أي «صنعته» كما قال، وبالإضافة إلى العلم، والمعرفة. وهي بذلك تختلف عن التهور الذي ينقصه التفكير، والتمييز بين المحمود، والمذموم[2].

وليس معنى هذا أنه يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من أن «الشجاعة» وسط بين الجبن والتهور. فواضح أنه يفرق بينهما بالعلم، والتفكير، والتمييز بين المحمود، والمذموم. وفي هذه العناصر ما يلغى فكرة الوسط من أساسها. ولذلك فإننا نرى أن فكرة «الشجاعة»، لا تتفق بطبيعتها، مع فكرة «الوسط»؛ فطالما كان هناك علم، وتفكير، وتمييز بين المحمود والمذموم، مع توفر الظروف المواتية، فلا وجود «للتهور». ومن ثم يشير ابن تيمية كذلك إلى ضرورة ضبط النفس مع الغضب، «حتى يفعل ما يصلح. فأما المغلوب حين غضبه فليس بشجاع، ولا شديد»[3].

وإذا كانت الأشياء تتميز بأضدادها، فمن الملائم ــ إذن ــ أن يكون حديثنا بعد هذا عن «الرذائل الخلقية».

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٥٨.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٥٨.
(٣) نفسه، ص ١٥٨.

المبحث الثاني

الرذائل الخلقية

تمهيد :

تبين لنا أن ابن تيمية ينظر إلى الفضائل الخلقية في نطاق المفهوم الإسلامي، نظرة شمولية، برز من خلالها ترابط الوظائف، والأبعاد، السلوكية، والعقلية، والنفسية، والوجدانية لها. ومن ثم فالفضيلة، تمثل سلوكاً دينياً، وخلقياً له فاعليته إيجاباً، أو سلباً ــ على المستوى الفردي، والاجتماعي.

واتضح لنا من ناحية أخرى، ما في تقسيمه لها، من عناصر فلسفية تقليدية لم يستطع أن يتخلص منها، وإن كان قد خرج عليها. وفي هذا المبحث، نحاول أن نستطلع نظرته إلى «الرذائل الخلقية»، التي سيكون تناولنا لها في إطار النقاط التالية:

١ ــ مفهوم الرذيلة.

٢ ــ العناصر الأساسية في تحليله لها.

٣ ــ أقسامها.

٤ ــ نماذج منها.

١ ــ مفهوم الرذيلة :

نستطيع ــ بناء على ما ذكرناه في الفضيلة ــ أن نجمل مفهوم الرذيلة في أنها: السيئة الخبيثة المذمومة. والفعل المنكر، والسلوك غير الصالح، والخلق الفاسد، المتصف بالشر. والعمل الذي لا يتفق مع الواجبات الدينية، والخلقية، والذي لا يتفق مع ما شرع الله أمراً، ونهياً. وهي أيضاً: الاعتقاد الفاسد، والإرادة الفاسدة. وهي: المعصية والذنب، والخطيئة[1].

---

(١) انظر مثلاً: ف. ض. مج / ٧، ص ٥٩ ــ ٦١، ص ٦٥ ــ ٨٤، مج / ١٤. ص ٣٤٣ ــ ٣٤٤، مج / ٢٠، ص ٧٩ ــ ٨٠، مج / ٢٨، ص ١٨٤.

... وبذلك يكون مفهومها شاملاً لجوانب: الاعتقاد، والإرادة، وما يتصل بها من أنماط السلوك غير الفاضل.

٢ ـــ العناصر الأساسية في تناول ابن تيمية لها :

وأما عن هذه العناصر، فيمكن فهمها في ضوء نظرته إلى الفضائل أيضاً، باعتبارها الجانب المقابل لتلك الفضائل. ومعنى هذا: أنه ينظر إليها من خلال التقسيم الفلسفي التقليدي. بالإضافة إلى العنصر الديني، وما يتصل به من أبعاد نفسية، وعقلية، وإرادية، واجتماعية.

والنظرة الفلسفية يمكن تبيانها من خلال بعض «الرذائل الخلقية» التي أشار إليها، والتي تبدو على النقيض من الفضائل، حسب التقسيم الفلسفي المعهود. وسوف يتضح هذا عندما نتحدث عن أنواعها.

وأما العنصر الديني بأبعاده التي أشرنا إليها، فإنه يبرز من خلال تأكيده على أن «أصل الدين في الحقيقة: هو الأمور الباطنة من العلوم، والأعمال. وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها»(١). ومن ثم، فالرذائل الخلقية ـــ عنده ـــ أمراض قلبية أساساً(٢). مستدلاً على هذا بما جاء في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة. فالنفاق مرض قلبي. كما في قوله تعالى: (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) [البقرة: ١٠]. وقوله: (ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض، والقاسية قلوبهم) [الحج: ٥٣](٣).

ومرض القلب: «هو نوع فساد يحصل له، يفسد به تصوره وإرادته(٤) : فيعرض عن الحق، حتى لا يراه، أو يراه على غير ما هو عليه، بل يبغض الحق النافع، ويحب الباطل الضار المؤلم(٥). ولا يستطيع أن يميز بين الحق والباطل، أو بين الخير والشر، ولا بين الغي، والرشاد. وذلك من أعظم أمراض القلب وآلامه(٦)

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٠.
(٢) انظر رسالتي، أمراض القلوب وشفاؤها. ضمن مج / ١٠ ف. ض. ص ٩١ ـــ ١٤٩.
(٣) ف. ض. مج / ١٠، ص ٩١ ـــ ٩٢.
(٤) نفسه، ص ٩٣.
(٥) نفسه، ص ٩٣.
(٦) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٤١.

ولذلك كان «الظلم» مرضاً دالاً على فساد القلب. «فصلاح القلب في العدل، وفساده في الظلم. وإذا ظلم العبد نفسه، فهو الظالم والمظلوم. وكذلك إذا عدل فهو العادل والمعدول عليه. فمنه العمل، عليه تعود ثمرة العمل من خير أو شر»[1]. كما في قوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) [البقرة: ٢٨٦]. ومن هذه الأمراض القلبية: الشح، والجبن، والبخل، والحسد، والغضب[2]. كما سنوضح فيما بعد.

وتلك الأمراض القلبية تسبب آلاماً نفسية بالغة، دونها آلام الجسم، «ولذة القلب وألمه أعظم من لذة الجسم وألمه»، أعني لذته، وألمه النفسانيتان[3]. كما أن مرض القلب، وشفاءه أعظم من مرض الجسم، وشفائه. ومن مظاهر هذه الأمراض التي تسبب صنوف العذاب، والآلام النفسية: الأهواء، وفساد. الاعتقادات، وفساد الإرادات[4].

وواضح من هذا التحليل: أن «الرذائل» في ضوء المعايير الدينية، أمراض خلقية، ذات أبعاد نفسية، وعقلية. ومن ثم فهي مرتبطة بانحرافات نفسية، وعقلية، وسلوكية، تغيب فيها معالم الحقيقة، أو تبدو في قوالب مهوشة، أو معكوسة. ويُفقد معها القدرة على التمييز بين الخير، والشر أو بين الحق، والباطل. أو بين النافع، والضار.

ومن أجل ذلك: كان عنصر «القصد والإرادة» فيها بارزاً. فإذا كانت النفس خبيثة، متصفة بالسوء «لم يكن محلها إلا ما يناسبها»[5]. ومعنى هذا: أنها تصدر من النفس الخبيثة عن قصد وإرادة، فعمل الإنسان بدون قصد، أو إرادة ممتنع أصلاً[6]. ويدلل لهذه الفكرة: بأن الحيات والعقارب بما فيها من خبث، لا يمكن أن تعاشر الناس، ومن ثم فالكاذب، لا يصلح أن يكون شهيداً على الناس.

---

(١) نفسه، ص ٩٨.
(٢) نفسه، ص ١٢٩، ف. ض. مج / ١٤، ص ٢١٢ — ٢١٣.
(٣) نفسه، ص ١٤٠.
(٤) نفسه، ص ١٤١.
(٥) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٤٣.
(٦) ف. ض. مج / ١٠، ص ٦٣.

والجاهل، لا يقبل أن يكون معلماً لهم، أو مرجعاً للرأي والمشورة. كما أن الجبان العاجز، لا يصلح للجندية والقتال، ولا الأحمق، أن يكون سائساً. «فمثل هذا يوجب الفساد في العالم»[١].ومعنى هذا الربط، أنه لا يغفل الجانب الاجتماعي في نظرته إلى الرذائل الخلقية، كما أنه يدرك مدى تأثره بمثل تلك الأنماط السلوكية غير الفاضلة. وستتضح هذه الجوانب، من خلال تحليل بعض النماذج التي نوردها فيما بعد.

وثمة جانب مهم ينبغي أن ننبه إليه، وهو تأكيده على جانب العلاج، وعلى إمكانية الشفاء من هذه الأمراض النفسية. وفي هذا الصدد نلاحظ أنه يتبع الأسلوب التربوي العلمي، الذي يأخذ في حسبانه، تهيئة الظروف العقلية، والنفسية، والاجتماعية للتخلص من تلك الأمراض. وقد أشرنا ــ عند حديثنا عن البواعث والغايات الخلقية، وفي المبحث السابق ــ إلى اهتمامه بالجوانب الإيجابية في العلاج الخلقي، وبالنزعة التفاؤلية. وإلى تنبيهه المستمر إلى تشجيع هؤلاء المرضى ليتجاوزوا الموقف الذي انحدروا إليه، مع استخدام مختلف الوسائل المادية، والمعنوية الحافزة. ولذلك يقول: «مرض القلب إذا ورد عليه شبهة، أو شهوة قوت مرضه. وإن حصلت له حكمة وموعظة، كانت من أسباب صلاحه، وشفائه»[٢] ثم يقول: «فالقلب يحتاج أن يتربى، فينمو، ويزيد، حتى يكمل، ويصلح، ولابد مع ذلك من منع ما يضره»[٣]. وهذا المنع، أو الأسلوب «الوقائي» ضروري أيضاً، لأن للعمل أثراً في القلب، من نفع، أو ضر، قبل تأثيره في الخارج[٤].

ولكن هل معنى هذا أن الخطأ ــ ثم ــ غير وارد في حسبانه؟ ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالنفي. ومن ثم يقرر: أن «الاعتدال المحض لا سبيل إليه. لكن الأمثل فالأمثل. فهكذا صحة القلب وصلاحه»[٥]. ومعنى هذا، أنه يبدو

---

(١) ف. ض. مج / ١٤، ص ٣٤٣ ــ ٣٤٤.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ٩٤.
(٣) نفسه، ص ٩٦ ــ ٩٧.
(٤) نفسه، ص ٩٨.
(٥) نفسه، ص ٩٩.

واقعياً في نظرته من حيث الأسلوب التربوي الذي أشار اليه، ومن حيث النتائج المتوقعة... ومدار ذلك الوسع، والطاقة.

٣ ــ أقسام الرذيلة :

يمكن ــ بناء على ما سبق ــ أن نقسم الرذائل الأساسية عنده على النحو التالي :

١ ــ الجهل، والكفر، والحمق.
٢ ــ الجبن والعجز.
٣ ــ الشح والحرص.
٤ ــ الظلم.

ونود أن نعترف سلفاً، بأنه لم يذكر الرذائل الخلقية بهذا الترتيب كما فعل في الفضائل الخلقية مثلاً ــ. ولم يشر كذلك إلى أنها رذائل خلقية أساسية. وإنما فعلنا ذلك، اجتهاداً منا، بناء على التقسيم الذي أشار إليه في الفضائل الخلقية. وعلى ضوء الشروح والتعاليق التي أوردها في حديثه عن تلك الرذائل، وعلى ضوء إشاراته المتكررة إلى ارتباطها بعضها ببعض.. وإلا فهو لا يقتصر على هذه الأنواع الأربعة؛ بل نستطيع أن نضيف إليها مما ذكره، الرذائل الخلقية الآتية: الحقد، والحسد، والغضب، الغيبة والكذب والبهتان. والهمز، واللمز. والخيلاء، والفخر، والسحر، والفسوق، والنفاق، والخيانة، وخلف الوعد. وغير ذلك.

غير أننا سوف نختار بعضاً من هذه «الرذائل الخلقية» كي تكون نموذجاً نتبين من خلاله تلك العناصر، أو الانطباعات التي أشرنا إليها. ومن هذه النماذج:

١ ــ الظلم	٢ ــ الحسد	٣ ــ البخل
٤ ــ الجبن	٥ ــ الغيبة	٦ ــ الكذب

١ ــ الظلم :

مفهومه، درجاته وأقسامه، مجالاته وصوره

... وفي مفهوم الظلم عنده تلتقي جميع الرذائل. ولذلك يذكر أن الذنوب

كلها ظلم[1]. وأن جميع السيئات تدخل فيه[2]. «والظلم قد يكون ترك واجب، وقد يكون فعل محرم، وقد يجمع الأمرين»[3]. ومعنى هذا: أن هذه الرذيلة، قد تكون إيجابية، وقد تكون سلبية، وقد يجتمع فيها الجانبان.

درجاته وأقسامه :

وأما درجاته وأقسامه حسبما يفهم من كلامه. فهي :

١ ــ الظلم المطلق. وهذا يشمل جميع الذنوب والمعاصي؛ صغيرة كانت أم كبيرة، ويدخل في هذا: الكفر، وما دونه[4]. والمقصود بالإطلاق هنا: عدم التقييد؛ وذلك بأن يذكر اللفظ دون إضافة، أو وصف يدلان على تقييده.

٢ ــ ظلم الآخرين، كأخذ أموالهم، ومنع حقوقهم، والحقد عليهم وحسدهم.. ونحو ذلك[5].

٣ ــ ظلم النفس، وهذا يتناول جميع الذنوب صغيرها وكبيرها، إذا لم يتعدَّ ضررها. كشرب الخمر، وغير ذلك[6].

٤ ــ ما اجتمع فيه الأمران: ظلم النفس، وظلم الآخرين؛ «مثل أن يأخذ المتولى أموال الناس، «ليتخذ منها وسيلة للفساد الخلقي، والانحراف الديني والاجتماعي. ومثل أن يتخذ من بعض الشخصيات النسائية مادة للفساد، وإلحاق الضرر بالناس. «كما يقع ممَّن يحب بعض النساء»[7].

والذنوب التي فيها ظلم الغير، وإلحاق الضرر به في الدين والدنيا، عقوبتها أعظم في الدنيا، مما لم يتضمن ذلك. ومن ثم فلا بد أن تكون

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٨٢.
(٢) نفسه، ص ١٨٤.
(٣) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٨٣.
(٤) ف. ض. مج / ٧، ص ٦٢، ٦٥، ٧٢.
(٥) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٥.
(٦) نفسه، ص ١٤٥، ف. ض. مج / ٧، ص ٦٢، ٧٨، ٧٩.
(٧) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٥.

هناك عقوبة رادعة يدفع بها ظلم الظالم عن الدين والدنيا[1]. وقد ذكرنا ــ في مبحث البواعث والغايات الدينية ــ: أن ظلم الآخرين لا بد فيه من إعطاء صاحب الحق حقه، فلا يسقط حق المظلوم بأي حال، بل يستوفي حقه من ظالمه[2].

وهو من ناحية أخرى، يشير إلى أن «الردة، والمحاربة والزنا، الحق فيها لعموم الناس. ولهذا يقال: هو حق الله»[3] فلا يعفى عن هذا، كما يعفى في حق ولي المقتول. «لأن فساده عام»[4]. ومعنى هذا: أن حق المجتمع له من القداسة، ما لحق الله سبحانه. ومن ثم فهو ينبه إلى خطورة الظلم الاجتماعي، ويبين مدى عموم الفساد فيه. بيد أن حق الله في هذا الصدد يسقط بالتوبة، قبل القدرة على الفاعلين. ويبقى حق الأفراد قائماً، لا يسقط حتى يستوفوه[5].

مجالاته وصوره :

والحديث عن هذا الجانب، هو في الحقيقة، توضيح لدرجات الظلم، وأقسامه. ومن ثم فهو مبني على التقسيم السابق.

فالظلم المطلق: كما في قوله تعالى: (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم، وما كانوا يعبدون من دون الله) (الصافات: ٢٢) فالظلم هنا يشمل الكفر، وما دونه من سائر أنواع الذنوب. والذنوب كلها ظلم، كما عرفنا. ويذهب المفسرون إلى أن الظلم الوارد في الآية، يتناول الكفار، كما يتناول غيرهم ممن هم دونهم في الظلم، ولكنهم على شاكلتهم في العمل والسلوك. ومن ثم فليس المراد بالأزواج «الزوجات» كما يخيل للبعض. وإنما المراد بها: النظراء، والأشباه. كما ذكر ذلك «عمر» «وابن عباس» رضي الله عنهما. يقول ابن عباس: كل من عمل بمثل عملهم؛ فأهل الخمر مع أهل الخمر، وأهل الزنا مع أهل الزنا»[6]. ومما يدل على

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨١ ــ ١٨٢.

(٢) ف. ض. مج / ٧، ص ٧٨.

(٣) ف. ض. مج / ٧، ص ٨٥.

(٤) ف. ض مج / ٧، ص ٨٥.

(٥) نفسه، ص ٨٥.

(٦) ف. ض. مج / ٢٧، ص ٦٣.

ذلك — كما يذكر ابن تيمية — أن المرأة قد تكون صالحة، وزوجها كافراً وفاجراً. أو العكس. ولكن «إذا كانت المرأة على دين زوجها دخلت في عموم الأزواج»[1].

ومعنى هذا: أن مسئولية المرأة في الظلم، لا تتحقق بمجرد كونها زوجة، إذ قد تكون مخالفة لزوجها الفاجر الظالم. بل تتحقق إذا كان لها دور إيجابي في الظلم، بحيث تمارس هذا الدور عن عقيدة، واقتناع. ومن ثم تصبح شريكة في العمل.

ولا تقف المسئولية — في هذا الصدد — عند حدود من قام بالظلم — فقط — قياماً فعلياً، أو عند حدود الفاعل المباشر، بل تشمل أيضاً: الأعوان، والمساعدين، والوسطاء الذين يسهمون بأي دور حتى وإن بدا ضئيلاً، بشرط أن يتوفر لديهم العلم، والقصد، وحرية الإرادة. «فإن المعين على البر والتقوى من أهل ذلك. والمعين على الإثم والعدوان من أهل ذلك»[2].

ويشير القرآن إلى هذه المسئولية التي يدخل في إطارها، الظالم، وأعوانه في مثل قوله تعالى: (من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها. ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) [النساء: ٨٥]. «والشفاعة الحسنة» كما يذكر المفسرون: الإعانة على الخير الذي يحبه الله ورسوله، بما في ذلك الإصلاح بين الناس، أو نفع من يستحق النفع، أو دفع الضر عمن يستأهل دفع الضرر عنه، أو الدعاء للمؤمنين». وغير ذلك من وجوه النفع الفردي، والاجتماعي[3]. وفسرت «الشفاعة السيئة»: بالإعانة على ما يكرهه الله ورسوله؛ «كالشفاعة التي فيها ظلم الإنسان، أو منع الإحسان الذي يستحقه»[4]. ومن ذلك: تقديم يد العون لأعداء المجتمع الإسلامي. وغير ذلك من مجالات الظلم الفردي، والاجتماعي. على أن هذه الشفاعة، سواء أكانت حسنة، أم سيئة تدل على السمة الخلقية لكلا الفريقين. «فالشافع زوج المشفوع له أي نظيره إذ المشفوع له، عنده من الخلق

---

(١) نفسه، ص ٦٤.
(٢) ف. ض. مج / ٧، ص ٦٤.
(٣) نفسه، ص ٦٤ — ٦٥.
(٤) نفسه، ص ٦٥.

إما أن يعينه على بر، وتقوى. وإما أن يعينه على إثم وعدوان»[1]. ومعنى هذا: اشتراكهم في البواعث، والغايات، والإرادات الخلقية. وهذا هو الذي يشير إليه علماء الاجتماع النفسي: «بمرجعية الجماعة»، أو «الجماعات المرجعية»؛ وهي تلك الجماعات التي تتوحد دوافعها، وميولها واتجاهاتها ومعاييرها، فيرتبط الفرد — نفسياً — بها[2].

ومن صور الظلم التي تدخل في إطار مدلول «الأزواج» كما جاء في الآية السابقة، أولئك الذين يتبعون غيرهم فيما يقررونه من قيم، وما يرسمونه من ضوابط سلوكية، متعلقة بما يجوز، وما لا يجوز، أو بعبارة أخرى، متعلقة بالحلال والحرام، دون الاحتكام إلى قاعدة خلقية أو دينية. فهذا الارتباط الفكري، والإرادي بالآخرين، والتعلق بآرائهم، وأفكارهم مع مخالفتها للقيم، والأحكام الخلقية النبيلة، صورة من صور العبودية لغير الله، ولذلك لما سمع «عدي بن حاتم» — وهو نصراني — النبي (ﷺ) يقرأ قوله تعالى: (اتخذوا أحبارهم، ورهبانهم أرباباً من دون الله، والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلاها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) [التوبة: ٣١] فقال: إنا لسنا نعبدهم، قال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه. ويحلّون ما حرّم فتحلّونه؟ قال: بلى. قال: فتلك عبادتهم»[3]. فهؤلاء لم يسجدوا لهم سجود عبادة، بل أمروهم أن يعبدوهم من دون الله لما استمعوا لقولهم. «ولكن أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله فأطاعوهم فكانت تلك الربوبية»[4].

على أن مسئولية أولئك التابعين، والمتبوعين في هذا المجال، يحددها مبلغ علمهم، وقصدهم، وقدرتهم على معرفة الحق، والعمل به، ثم رضاهم عن هذا السلوك، أو ذلك. وعلى هذا، فالمسيح، والعزير، ومن على شاكلتهم من الأنبياء، والصالحين، يكرهون أن يُعبدوا من دون الله، وأن يخرجوا عما شرع الله من

---

(١) نفسه، ص ٦٥.
(٢) د. كمال دسوقي، دينامية الجماعة في الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، ص ١٤٠، ص ١٤١ — ١٤٧.
(٣) ف. ض. مج / ٧، ص ٦٧.
(٤) نفسه، ص ٦٧.

حلال، أو حرام، بل هم مقرون بعبوديتهم لله، وملتزمون بطاعته، ومحبون لها. ومن ثم فهم مُعْفَوْنَ من المسئولية الدينية، والخلقية تجاه ظلم تابعيهم بعبادتهم لهم[١].

أما الذين يُغْمِضون أعينهم عن تلك العبادة، ويرضون بها ولا ينكرونها فهم ــ وإن لم يأمروا بذلك ــ كمن أمر أن يعبد غير الله، «فإن أزواجهم قد يكونون رؤساء لهم. وقد يكونون أتباعاً. وهم أزواج، وأشباه لتشابههم في الدين»[٢].

والذين يعلمون أن متبوعيهم، قد بدّلوا دين الله، ثم تابعوهم في هذا التبديل عن قصد وإرادة، ومعرفة، فأحلوا ما حرم الله، وحرموا ما أحل، هم كفار. «فكان من اتبع غيره في خلاف الدين، مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله ــ (كان) مشركاً مثل هؤلاء»[٣].

أما الذين يعتقدون أن ما جاء به الرسل صحيح. ويلتزمون قواعد الحلال، والحرام التي جاءوا بها، ولكنهم ــ مع هذا ــ يطيعون غيرهم في المعاصي. «فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب»[٤]. وقد أشرنا فيما مضى، إلى أن الذين تبينت لهم الحقيقة، وعرفوا أن متبوعيهم كانوا مخطئين في اجتهادهم مع توفر حسن النية، ونبل الباعث لديهم، هؤلاء، إن تابعوا غيرهم في مجانبة الحقيقة، فعليهم وحدهم تقع المسئولية الدينية، والخلقية دون المتبوعين[٥]. وهذا بخلاف العاجز عن معرفة الحق، والعاجز عن إعلانه، أو التمسك به ظاهراً، فلا يؤاخذ بما عجز عنه مع شرف نيته وقصده[٦].

وعلى هذا: نستطيع أن ندرك خطورة تأثير «القدوة» في مجالي: الخير، والشر. وهي الفكرة التي تبرز واضحة في الفكر التيمي. ونتلمس أهميتها في مختلف المستويات؛ الفكرية، والدينية، والاجتماعية. يقول: «وأولوا الأمر: أصحاب الأمر وذووه. وهم الذين يأمرون الناس. وذلك يشترط فيه، أهل اليد، والقدرة، وأهل

(١) نفسه، ص ٦٨.
(٢) نفسه، ص ٦٨.
(٣) نفسه، ص ٧٠.
(٤) نفسه، ص ٧٠ ــ ٧١.
(٥) نفسه ،ص ٧١.
(٦) نفسه، ص ٧١ ــ ٧٢.

العلم، والكلام. فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء، والأمراء. فإذا صلحوا صلح الناس. وإذا فسدوا فسد الناس... ويدخل فيهم: الملوك، والمشايخ، وأهل الديوان، وكل من كان متبوعاً، فإنه من أولي الأمر»[1]. ومن هذا النص نستطيع أن نتبين، إدراكه لأهمية الدور القيادي لجميع الأجهزة، والإدارات المشرفة على التربية، والإعلام، والتوجيه، والتوعية، والتخطيط، والتنفيذ، والإشراف، وما يتصل بها، أو ينبثق عنها من هيئات ـــ وذلك في المجالات التي تمارس فيها دورها القيادي. ولا شك أن من بين المشاكل الخلقية، التي يشعر كثير من الناس بوطأتها وخطورتها في مجالات التنمية الحضارية، على اختلاف مستوياتها، فقدان الشخصية «القدوة» التي تقوم بدور حيوي، وحاسم في شتى المواقع.

ومن ناحية أخرى، فظلم الآخرين، قد يكون تفريطاً في حق من حقوقهم؛ مثل عدم قضاء ما لهم من ديون مع القدرة عليه، وغير ذلك من سائر الأمانات. وقد يكون انتهاكاً لحدود التعامل معهم؛ كالقتل، وأخذ المال، وغير ذلك من ألوان التعدي[2]. وهذا الظلم، غير مقبول خلقاً وديناً. كما في قوله (ﷺ): «مطل الغني ظلم»[3]: والنصوص في هذا المجال كثيرة.

ويضاف إلى ما سبق. أن هذا النوع من الظلم، قد يحصل بغير رضا صاحبه وقد يحصل برضا صاحبه. مثل معاملات الربا، والميسر. وهذا ظلم محرّم، ولو رضي به صاحبه «فليس كل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم، وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلماً»[4]. فلدينا ـــ إذن ـــ أربعة أنواع تتعلق بنهى الشارع، وكراهية المظلوم، أو رضاه.

الأول: ما نهى الشارع عنه، وكرهه المظلوم.

الثاني: ما نهى الشارع عنه، ولم يكرهه المظلوم؛ كالميسر، والزنا،والاستئجار على الأفعال المحرمة.

الثالث: ما كرهه صاحبه، ولكن الشارع رخص فيه. وهذا ليس بظلم.

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٧٠.

(٢) نفسه، ص ١٨٣.

(٣) نفسه، ص ١٨٣.

(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٧٩.

الرابع: ما لم يكرهه الشارع، ولم يكرهه صاحبه. ولكن الشارع نهى عنه لما فيه من ظلم، وإن رضي به صاحبه. ذلك أن الإنسان قد لا يعرف مصلحته فيرضى بما لا يعلم أن فيه ضرراً عليه. «ولهذا إذا انكشف له حقيقة الحال لم يرض»[1]. غير أن المتسبب في وقوع الظلم، مسئوليته أعظم، بما سببه للراضي به من إفساد دينه، حيث وافقه عليه. «لكن أحد نوعى الظلم من غير جنس الآخر. وهذا باب ينبغي التفطن له. فأكثر الذنوب مشتملة على ظلم الغير، وجميعها مشتملة على ظلم النفس»[2].

وقد ذكر القرآن الكريم ظلم النفس، بصدد الذنوب، صغيرها، وكبيرها، فأشار إلى أن أهل القرى ظلموا أنفسهم، باتخاذهم من دون الله آلهة، وبلقيس ملكة سبأ قالت: (رب إني ظلمت نفسي) [النمل: ٤٤] وقال آدم وزوجه: (ربنا ظلمنا أنفسنا) [الأعراف: ٢٣] وقد يقرن أيضاً ببعض الذنوب؛ كعمل الفاحشة، أو السوء [النساء: ١١][3].

وظلم النفس إذا كان شركاً، لا يحقق لصاحبه لا الأمن، ولا الاهتداء إلا إذا تاب، وعاد إلى الإيمان. أما إذا كان دون الشرك، فهذا قد يغفر له ظلمه[4].

ولذلك يروي أنه لما نزل قوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على صحابة النبي (ﷺ) فقالوا: (أينا لم يظلم نفسه؟) فقال (ﷺ): (إنما هو الشرك. ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: (إن الشرك لظلم عظيم)؟ [لقمان: ١٣]. وعلى هذا يقرر ابن تيمية الحقائق التالية :

(أ) أن من كان ظالماً لنفسه ـــ وهو مؤمن ـــ فله الأمن، والاهتداء مطلقاً، بعد أن يؤخذ بظلمه «بمعنى: أنه لا بد أن يدخل الجنة، كما وعد بذلك»[5]. بيد أن هذا يرتبط بحسب درجة ظلم النفس.

---

(١) نفسه، ص ٨٠ ونلاحظ أن الجانب الخلقي يبدو بوضوح في هذه القضايا مع أنها شرعية.

(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٨١.

(٣) ف. ض. مج / ٧، ص ٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٥) ف. ض. مج / ٧، ص ٧٩ ـــ ٨٠.

(ب) أن من لم يظلم نفسه إطلاقاً، ولم يظلم غيره، تحقق له الأمن العام، والاهتداء التام.

(جـ) أن ظلم النفس ينقص الإيمان، فينقص الأمن والاهتداء بحسبه. ومن ثم فالنصوص الصحيحة تقطع بأن أهل الكبائر، معرضون للخوف، فلا يتحقق لهم تمام الأمن، أو الأهتداء «من غير عذاب يحصل لهم، بل معهم أصل الاهتداء إلى الصراط المستقيم». ومعهم أصل نعمة الله عليهم. ولا بد لهم من — دخول الجنة»[1]. ومن ثم يرى أن الظالم لنفسه، إذا كان مجتنباً للكبائر، وتائباً من جميع الذنوب، فهو إما مقتصد، وإما سابق. «فإنه ليس أحد من بني آدم يخلو من ذنب»[2].

ومن خلال هذا العرض — الموجز — لرذيلة «الظلم» نتبين شمول النظرة التيمية، وعمقها، وواقعيتها، وإنسانيتها. بالإضافة إلى مراعاة الجوانب: الإيجابية والسلبية، والفردية، والاجتماعية، في تحليله لها.

٢ — الحسـد :

حقيقته، الحسد والغبطة أو المنافسة، من صور المنافسة، آثار الحسد، علاجه :

أما عن حقيقته: فيذكر أنه مرض من أمراض القلوب[3]. ثم يشير إلى بعض تعاريف العلماء له، فيذكر أن بعضهم عرّفه بأنه: «أذى يلحق، بسبب العلم بحسن حال الأغنياء. وقال آخرون: «إنه تمنى زوال النعمة عن المحسود، وإن لم يصر للحاسد مثلها. بخلاف الغبطة: فإنه تمنى مثلها، من غير حب زوالها عن المغبوط). والتعريف الذي اختاره ابن تيمية هو: «أن الحسد هو البغض، والكراهة لما يراه من حسن حال المحسود»[4]. ومعنى هذا: أنه يشير في التعريف الذي ارتضاه إلى الباعث النفسي الذي يدفع إليه. فلولا وجود هذه الكراهية، لما كان ثَمَّ

(١) نفسه، ص ٨٢.
(٢) ف. ض. مج / ٧، ص ٨١ — ٨٢.
(٣) نفسه، ص ٤٨٥.
(٤) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١١.

حسد. فالحسد إذن صورة من صور الكراهية، والبغض. وبذلك فالتعاريف السابقة تنظر الى النتائج المرتبطة بالحسد، فالأذى، أو تمنى زوال النعمة من نتائج الكراهية، وليس هو الكراهية أو البغض. ومن ناحية أخرى، فتعريف ابن تيمية أقرب مايكون إلى تعريف الغزالي؛ حيث ذكر أن الحسد هو: «كراهة النعمة، وحب زوالها عن المنعم عليه»[1].

الحسـد والمنافسـة :

يرى ابن تيمية، أن الحسد نوعان، **الأول:** كراهة النعمة مطلقاً. وهذا هو المذموم، وصاحب هذه الحال يتألم، ويتأذى لوجود النعمة لدى المحسود وهذا مرض قلبي ــ كما ذكرنا ــ لا يزول إلا بزوالها، وإن لم يجن من وراء ذلك ربحاً، أو نفعاً. ولعل النفع الذي يشعر به، هو «زوال الألم الذي كان في نفسه»[2].

بيد أن هذه الراحة لا تدوم، فقد تعود إلى المحسود النعمة التي ذهبت، بل ــ ربما ــ أكثر منها، وأعظم. أو قد يحصل نظيرها لفرد آخر شبيه بالمحسود، أو مماثل له. ومن ثم فهذا المرض يظل باقياً، يقض مضجع صاحبه. أما الراحة التي أحس بها، فليست إلا إحساساً مؤقتاً سرعان ما يزول تماماً؛ كالمريض الذي يعالج بالمسكنات، مع بقاء المرض. ذلك أن الحاسد ليس له غرض في شيء معين. ولكن نفسه تكره ما أنعم به على النوع»[3]. **الثاني**: كراهة أن يفضل ذلك الشخص عليه، ويحب أن يكون مثله، أو أفضل منه. «فهذا حسد». وهو الذي سموه «بالغبطة»[4]. وقد يسمى «بالمنافسة»[5]. وقد سماه النبي (ﷺ) حسداً. كما جاء في الحديث الذي روى بعدة ألفاظ: (لا حسد إلا في اثنتين؛ رجل آتاه الله مالاً، وسلّطه على هلكته في الحق). وقد رواه البخاري من حديث أبي هريرة: (لا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله القرآن، فهو يتلوه بالليل

---

(١) إحياء علوم الدين جـ/ ٣، ص ١٨٦.

(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١١ ــ ١١٢.

(٣) نفسه، ص ١١٢.

(٤) نفسه، ص ١١٢.

(٥) نفسه، ص ١١٣.

والنهار، فسمعه رجل فقال: ياليتني أوتيت مثل ما أوتي هذا فعملت فيه مثل ما يعمل هذا. ورجل آتاه الله مالاً، فهو يهلكه في الحق. فقال رجل: ياليتني أوتيت مثل ما أوتي هذا، فعملت فيه مثل ما يعمل هذا»[1].

ويثور هنا سؤالان: أحدهما: لماذا سماه النبي (ﷺ) حسداً، مع أن صاحبه يحب أن ينعم الله عليه بمثل تلك النعمة؟ والثاني: لماذا اقتصر الحديث على هذين الصنفين، مع أنه قد جاء في نصوص أخرى فضل المجاهد على المتصدق. مثلاً. ولم يذكر كذلك: المصلي، والحاج، أو غيرهما، ويجيب ابن تيمية على السؤال الأول: بأن هذا الحب ليس نابعاً من تلقاء نفسه، بل إن دافعه: هو كراهة أن يفضل عليه ذلك الغير، الذي لولا وجوده، لم يحب ذلك. «فلما كان مبدأ ذلك، كراهته أن يفضل عليه الغير، كان حسداً». ولأن تلك الكراهة، تتبعها المحبة»[2].

ومع هذا: فإن غالب الناس ينتابهم مثل هذا الشعور، الذي يسمى بالمنافسة، ومجالها: الأمور المحبوبة، المرغوبة. وكل من المتنافسين يطلب أن يكون له قصب السبق فيها. «كما يكره المستبقان كل منهما أن يسبقه الآخر. والتنافس ليس مذموماً مطلقاً. بل هو محمود في الخير»[3]. كما في قوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم. على الأرائك ينظرون. تعرف في وجوههم نضرة النعيم. يسقون من رحيق مختوم. ختامه مسك، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ [المطففين: ٢٢ ـــ ٢٦].

بيد أن الحال الأكمل في هذا الصدد، هو أن يحب الإنسان أن ينعم عليه، دون أن يلتفت إلى أحوال الناس. ومن يفعل ذلك، فليس عنده من الحسد شيء[4].

وفي هذه الفكرة نلاحظ أنه يختلف عن الغزالي في نظرته إلى المنافسة؛

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١٢ ـــ ١١٣.
(٢) ف. ض. مج / ٧، ص ١١٣.
(٣) نفسه، ص ١١٣.
(٤) ف. ض.، مج / ١٠، ص ١١٣.

فابن تيمية ــ كما رأينا ــ يذكر أن المنافسة محمودة في الخير، والأفضل منها أن تصدر الأفعال المحمودة عن الإنسان دون أن يتطلع إلى الآخرين.

أما الغزالي، فيذكر أن المنافسة ليست بحرام، بل هي إما واجبة، وذلك بصدد النعم الدينية الواجبة كالإيمان. وإما مندوب إليها، وذلك في النعم المتعلقة بالفضائل؛ كالإنفاق والصدقات وغيرها. وإما مباحة: وذلك في النعم التي يتنعم بها في المباح. ويذكر الغزالي أيضاً: أنه لا حرج على من يكره تخلف نفسه عن ركاب الخيِّرين، أو الصالحين. ولا على من يكره تخلف نفسه في المباح. لكن هذا «ينقص من الفضائل، ويناقض الزهد، والتوكل، والرضا. ويحجب عن المقامات الرفيعة. ولكنه لا يوجب العصيان»[1]. فنلاحظ ــ إذن ــ أن الغزالي يجعل المنافسة واجبة في فضائل الإيمان. وابن تيمية يرى أن الأفضل في هذا المجال هو أن يكون هذا السلوك الإيماني، تلقائياً نابعاً من نفس الإنسان، دون تطلع إلى غيره. وكنا نتوقع أن يكون الغزالي هو صاحب هذه الفكرة. ومع هذا فنظرة ابن تيمية، تتفق مع الطبيعة الخلقية للسلوك في صورته السامية المجردة. ومن ثم فهو يربط هذا الشعور بطابعه الخلقي الجمالي؛ حيث يذكر أن الإنسان الفاضل، لا يجوز أن يكون حسوداً «لأن الفاضل يجرى على ما هو الجميل»[2].

ويجيب على السؤال الثاني، بأن السبب في اقتصار الحديث على المُعَلِّم والمنفق، دون غيرهما. هو ما في هذين الأمرين، من نفع مباشر للناس، ولكونهما من أسباب التعظيم، والسيادة، والشرف الاجتماعي، والأدبي. «والحسد في الأصل إنما يقع لما يحصل للغير، من السؤدد والرياسة»[3]. وهذا يحدث، كثيراً ممن ينفع الناس بقوت الأبدان، أو ينفعهم بقوت القلوب. وهذا هو ما يوغر الصدور.

من صور المنافسة :

ويذكر ابن تيمية بعض أمثلة ليؤكد بها فكرته، التي أشرنا إليها، وهي أن فعل الخير من تلقاء النفس أفضل من حال المنافسة فيه. ومن ذلك: أن «عمر بن

---

(١) إحياء علوم الدين جـ / ٣، ص ١٨٦ ــ ١٨٧.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١١.
(٣) نفسه، ص ١١٤ ــ ١١٥.

الخطاب» رضي الله عنه، أراد أن ينافس «أبا بكر» رضي الله عنه في الإنفاق فجاء يوماً بنصف ماله، قائلاً في نفسه: (اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوماً). أما أبو بكر، فقد جاء بكل ماله. فقال له ﷺ: (ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله). فقال (عمر): (لا أسابقك إلى شيء أبداً)[١]. ويعلق ابن تيمية على هذين الموقفين: بأن ما فعله (عمر) رضي الله عنه، من المنافسة والغبطة المباحة. لكن حال الصديق، الخالي من المنافسة مطلقاً، أفضل؛ لأنه لا ينظر إلى حال غيره[٢].

ومن الصحابة الذين كانوا سالمين من الغبطة، والمنافسة، وكانوا لذلك «أرفع درجة، ممن عنده غبطة ومنافسة، وإن كان ذلك مباحاً» ـــ من هؤلاء: (أبو عبيدة ابن الجراح)، الذي استحق بذلك أن يكون أمين هذه الأمة. ذلك أن من يكون أحق بالأمانة من غيره، من لم تتشوف نفسه إلى مزاحمة الآخرين. فيما اؤتمن عليه. وعلى هذا: فإنه يؤتمن على الولاية الصغرى، من لم تكن في نفسه مزاحمة على الكبرى. ويؤتمن على المال، من عرف بعدم تطلعه إليه، ومنافسة الآخرين في الحصول عليه[٣].

ومن هؤلاء كذلك؛ ذلك الصحابي الذي أخبر عنه النبي (ﷺ) أنه من أهل الجنة. ولما سأله (عبدالله بن عمرو بن العاص) عن سبب ذلك عرف منه، أنه لا يحمل في نفسه لأحد من المسلمين «غشا، ولا حسداً على خير أعطاه الله إياه»[٤]. ولهذا أثنى الله على الأنصار بأنهم (لا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة). [الحشر: ٩][٥] ومع هذا، فقد كان بين الأوس، والخزرج، تنافس على الدين، وعلى ما يقربهم إلى الله تعالى، من أعمال الخير[٦].

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١١٧.

(٢) نفسه، ص ١١٧.

(٣) نفسه، ص ١١٨.

(٤) ،(٥)نفسه، ص ١١٩. وقد فسر المفسرون كلمة الحاجة: بالحسد، والغيظ. انظر تفسير ابن كثير، / ط / الشعب، جـ / ٨، ص ٩٥ ـــ ٩٦. وذكر ابن كثير أيضاً: أن الصحابي المشار إليه في الرواية السابقة، هو من الأنصار. نفسه، ص ٩٥.

(٦) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢٠.

آثـار الحســد :

أما تلك الآثار فهي نفسية، واجتماعية، ودينية كذلك. بمعنى: أنها تترك بصماتها على السلوك الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية على مستوى الفرد، والجماعة، بالإضافة إلى آثارها الدينية؛ فقد وردت نصوص كثيرة؛ تدل على أن العاقبة الدينية للحسد خطيرة. ففي بعض الأحاديث: أنه «يحلق الدين». ويجعل صاحبه ينتقل من بغض النعمة، إلى بغض المنعم عليه. وهذا الشعور يدفع إلى البغي، الذي يؤدي ــ بدوره ــ إلى احتدام هوة الخلاف، والتصدع بين أفراد المجتمع. ومن ثم جاء في الصحيحين: النهي عن التحاسد، والتباغض، والتدابر، والتقاطع. والحسد «يأكل الحسنات، كما تأكل النار الحطب» وهذا يعني: أنه يقضي على كل السمات الخيرة لدى الإنسان. وهو يتصل بالبخل، وإن كان أكثر شراً منه، من حيث إن في كل منهما حباً لما لا ينفع، بل يضر، وبغضاً لما ينفع. ولذلك فهو يقرن بالغضب، والحقد[1].

وبغض الحاسد، لنعمة الله على من يحسده، كبغض المريض للأصحاء حين يراهم يأكلون، فلا يستطيع أن يراهم على هذه الحال. وكذلك فهو في نفوره، عن أن يقاوم هذا الشعور في نفسه، شبيه بنفور المريض، مما يصلح له من الطعام، والشراب. ولهذا: فإن الحب أو البغض، الذي يخرج عن حد الاعتدال في أمور النفس «كالشهوة والنفرة الخارجة عن الاعتدال، والصحة في الجسم[2]». فالحاسد إذن، إنسان، متبع لهواه، ضال غير مهتد، ظالم في حق نفسه، وفي حق الآخرين. وقد أشار القرآن إلى مثل هذه الظاهرة في قوله تعالى: (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله؟) [القصص: ٥٠) وقوله: (بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم). [الروم ٢٩)[3]. ومن ثم كان الحسد من أخلاق المغضوب عليهم[4]. وقد ذكرنا قبل قليل، أن الحاسد لا يقر له قرار، ولا يهدأ له بال، فهو ينتقل من شقاء إلى شقاء، ومن ألم إلى ألم. ولكن هل لمثل هذه الحالة من شفاء، أو مخرج؟ والجواب على هذا: بالإيجاب.

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢٧ ــ ١٢٩.

(٢) نفسه، ص ١٤٢.

(٣) نفسه، ص ١٤٣.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٦.

علاج الحسد :

ويقوم علاج ابن تيمية لهذه الظاهرة، على أساس واقعي. حيث يضع في حسبانه خصائص الطبيعة الإنسانية، ومدى قدرتها، أو طاقتها على مقاومة مثل هذا المرض، بالإضافة إلى المنهج الوقائي النفسي المتمثل في: التقوى، والصبر. أو بعبارة أخرى: الإخلاص، وقوة الإرادة.

وعلى هذا يذكر، أو يعترف، أن الحسد مرض نفسي غالب، لا يقدر على التخلص منه. إلا قليل من الناس. ولهذا يقال: (ما خلا جسد من حسد). بيد أن لئيم النفس والطبع بيديه، وكريم الخلق والنفس يخفيه. ولذلك عندما قيل (للحسن البصري): «أيحسد المؤمن؟ قال: ما أنساك إخوة يوسف؟ ولكن عَمِّهِ في صدرك. فإنه لا يضرك، ما لم تَعْدُ به يداً، ولساناً[(١)]» ومن ثم فإذا عمل الحاسد بموجب حسده، كان ظالماً معتدياً[(٢)].

ومعنى هذا، أن ذلك الشعور، أو الخاطر، أمر مألوف بالنسبة للطبيعة الإنسانية، غير أن الموقف الخلقي يتطلب مقاومته، والإعراض عنه. وإلا فهو يقع كثيراً بين المتشاركين في رئاسة، أو مال، ويكون بين النظراء، فيكره أحدهما أن يفضل الآخر عليه، كحسد إخوة يوسف له، وكحسد أحد ابني آدم لأخيه، حيث تقبل الله قربان أحدهما، ولم يتقبل قربان الآخر، فحسده على ما فضله عليه من الإيمان، والتقوى، وقتله على ذلك. «ولهذا قيل: أول ذنب عصى الله به ثلاثة: الحرص، والكبر، والحسد. فالحرص من آدم. والكبر من إبليس. والحسد من قابيل، حيث قتل هابيل»[(٣)]. وقد جاء في الحديث: (ثلاث لا ينجو منهن أحد: الحسد، والظن، والطيرة. ــ وسأحدثكم بما يخرج عن ذلك: إذا حسدت فلا تبغض. وإذا ظننت فلا تحقق. وإذا تطيرت فامض)[(٤)].

ومن ثم ينبغي مقاومة مثل ذلك الشعور بالتقوى، والصبر. «فيكره ذلك من

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢٤ ــ ١٢٥.
(٢) نفسه، ص ١٢١.
(٣) نفسه، ص ١٢٦.
(٤) نفسه، ص ١٢٦.

نفسه. وكثير من الناس الذين عندهم دين؛ لا يعتدون على المحسود[1]؛ «فلا يعينون من ظلمه، ولكنهم مع هذا قد لا يقومون بما يجب في حقه. وهم وإن كانوا غير معتدين عليه، إلا أنهم قد يخطئون إزاء ما يجب عليهم خلقاً وديناً. فقد يتعرض المحسود للذم بحضرتهم، فلا يوافقون من ذمه، ولكنهم لا يذكرون ــ في مقابل ذلك ــ محامده ثم إنهم قد يسكتون عندما يثنى عليه أحد. وهم في مثل هذا الموقف، مفرطون في حقه، وسيكون جزاؤهم من جنس عملهم فيبخسون حقوقهم، ولا يجدون من ينصفهم في بعض المواقف. ولا ينصرون على من ظلمهم جزاء وفاقاً على عدم نصرتهم للمحسود. «وأما من اعتدى بقول، أو فعل فذلك يعاقب»[2] وأما من اتقى الله، وصبر، وكف نفسه عن الظلم، فلا شك أنه سوف ينتفع بالتقوى، والصبر. كما حدث بين (زينب بنت جحش)، وبين (عائشة) (رضي الله عنهما)[3]، بل سوف يجد من السرور القلبي، والراحة النفسية، ورؤية الحقائق، آثاراً نفسية لا حدود لها[4].

وقد أشرنا ــ فيما مضى ــ إلى أن التقوى لها دور حاسم في علاج مثل تلك الأمراض النفسية؛ من حيث كونها احتماء عما يضر، بفعل ما ينفع، ويصلح[5]. وهكذا «تزال محبة الباطل ببغضه، ومحبة الحق»[6]. ومعنى هذا: أن التقوى، والصبر سوف يؤديان في النهاية إلى الخلاص من هذا المرض، فضلاً عن التعلق بما يقابله، وهو محبة الحق. ولذلك يذكر أن هذا الأسلوب العلاجي، يتفق مع الطبيعة «الفطرية المستقيمة، المعتدلة للقلب» وتركه ظلم عظيم[7].

وأما المحسود، فهو مظلوم في الواقع. ولكن عليه أن يصبر، ويتقي الله، ويعفو، ويصفح، كما فعل يوسف عليه السلام مع إخوته، كما ذكرنا[8].

ونلحظ في هذا الصدد: أن ابن تيمية يتفق مع الغزالي في كثر من النقاط

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢٥.
(٢) ، (٣). نفسه، ص ١٢٥.
(٤) نفسه، ص ١٤٢ ــ ١٤٣.
(٥) نفسه، ص ١٤٤.
(٦) نفسه، ص ١٤٥.
(٧) نفسه، ص ١٤٦.
(٨) نفسه، ص ١٢١.

فيذكر الغزالي: أنه إذا خطر لإنسان خاطر حسد فقاومه، وكرهه كان ذلك كفارة له[1]. ويذكر أيضاً أن الحسد قد يكون بالفعل: مثل القيبة، والكذب. وقد يكون بالقلب، وذلك إذا كره النعمة، وتمنى زوالها في قلبه، وإن لم يتحول هذا إلى عمل. إلا أنه إذا استمر على هذه الحال، فهو الحسد المحرم. أما إن كرهه فقد أدى الواجب عليه، وإن كان الخاطر نفسه، لا اختيار له فيه[2].

ويذكر الغزالي أيضاً: أن الحسد أربعة مراتب:
الأولى: حب زوال النعمة، دون أن يحب انتقالها إليه. وهذا غاية الخبث.
الثانية: أن يحب زوالها وانتقالها إليه.
الثالثة: أن يحب مثلها لاعينها، فإن لم يتيسر له هذا، أحب زوالها حتى لا يكون المحسود أحسن حالاً منه. وهذه الحالة ــ كما يقول ــ فيها المذموم، وغير المذموم.
الرابعة: أن يتطلع إلى مثلها دون أن يحب زوالها. «وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا، والمندوب إليه وأن كان في الدين[3]».

ونلاحظ: أن الغزالي في هذا التقسيم يبدو أكثر تفصيلاً وتلك طريقته الممتازة في التحليل. وقد ذكرنا: أن المندوب إليه عند الغزالي، يبدو عند ابن تيمية أقل درجة من الذي لا يتطلع إلى غيره. يقول ابن تيمية: «فالحاسد المبغض للنعمة على من أنعم الله عليه بها ظالم معتد. والكاره لتفضيله، المحب لمماثلته منهى عن ذلك إلا فيما يقربه إلى الله. فإذا أحب أن يعطى مثل ما أعطى مما يقربه إلى الله فهذا لا بأس به. وإعراض قلبه عن هذا بحيث لا ينظر إلى حال الغير أفضل[4].

ويتفق ابن تيمية، مع الغزالي، في إشارته إلى كثرة وقوع الحسد بين الأمثال والأقران، والإخوة، ومن على شاكلتهم[5].ولكن نلحظ: أن الغزالي، يعزو ذلك إلى

(١) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٨٨.
(٢) ص ١٩٥ ــ ١٩٦.
(٣) ص ١٨٨.
(٤) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٢٠ ــ ١٢١.
(٥) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٩٠ ــ ١٩٢.

حب الدنيا؛ حيث يقول: «ومنشأ ذلك حب الدنيا، فإن الدنيا تضيق على المتزاحمين، أما الآخرة فلا ضيق فيها»[1]. أما ابن تيمية، فقد وجدناه يربط هذا الانحراف، بالحب والبغض الخارجين عن حد الاعتدال، وهي الأهواء، ويربطه كذلك بعدم العلم أو المعرفة، ويربطه أيضاً بفساد الفطرة، كما اتضح لنا[2]. وقد أشرنا إلى تقريره: بأن الفطرة إذا فسدت، أحبت الضار، وكرهت النافع.

ويتفق (ابن تيمية) ــ أيضاً ــ مع الغزالي في بعض طرق العلاج: فيذكر حجة الإسلام: أن الدواء الذي ينفي مرض الحسد عن القلب، يتلخص في: العلم، والعمل. فالعلم: بأن يعرف المصاب بهذا المرض، معرفة حقيقية، أن الحسد ضرر عليه في الدنيا، والدين. وأنه لا ضرر على المحسود؛ لا في الدين، ولا في الدنيا. بل إنه قد ينتفع به دونه[3].

وأما العمل: فيكون على خلاف ما يقتضيه الحسد. وكل ما يتطلبه من قول، أو عمل، «فينبغي أن يكلف نفسه نقيضه»[4]. بل إن المجاملة سواء أكانت طبعاً، أم ــ تكلفاً «تكسر سورة العداوة بين الجانبين، وتقل مرغوبها، وتعود القلوب إلى التآلف والتحاب، وتستريح من ألم الحسد، رغم التباغض[5]».

ومن هذا يتضح أن ابن تيمية: جعل العلاج في التقوى، والصبر. والتقوى: وقاية، وعمل. والصبر: إرادة ومقاومة. ولم يذكر العلم. كما فعل الغزالي. ولعل ابن تيمية قصد من وراء منهجه: أن تكون التجربة النفسية، والعملية خير دليل على عدم جدوى الجسد، وعلى جدوى الانصراف إلى الحال المقابل. أما الغزالي: فلعله قصد: أن يختصر المسافة، فقصد إلى التعليم مباشرة بعدم جدواه، بل بيان ضرره ولكل من المنهجين مزاياه.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩١.
(٢) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٤٣، ١٤٦.
(٣) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٤، وانظر ص ١٩٢ ــ ١٩٥.
(٥) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٩٥.

٣ ـ البخــــل :

حقيقته، أنواعه، آثاره :

أما حقيقته، فيذكر أنه مرض من الأمراض النفسية كالحسد. غير أن الحسد أكثر شراً منه. لأن البخيل يمنع نفسه. بينما الحسود يكره ما أنعم الله به على عباده ومن ناحية أخرى، فقد يجود البخيل لمن يعينه على تحقيق أغراضه. والحسود يكون كارهاً لأمثاله. والبخيل قد لا يحسد غيره. «والشح أصل ذلك[١]» فالشح إذن هو أصل البخل. ذلك أن الشح: هو شدة حرص النفس، ومن ثم يوجب البخل بمنع ما هو عليه[٢]. كما في الصحيح عنه (ﷺ): (إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم: أمرهم بالبخل فبخلوا، وأمرهم بالظلم فظلموا. وأمرهم بالقطيعة فقطعوا[٣]). ولذلك فهو يتضمن بغض الإنسان لما ينفعه، وحبه لما يضره كالحسد[٤].

أنواعــه :

يذكر أن البخل جنس يشمل كثيراً من الأنماط السلوكية التي قد تكون كبيرة من الكبائر، وقد تكون من غيرها[٥]. كما أنه قد يكون في المال، وفي غيره. فكتمان العلم، صورة من صور البخل، عابها القرآن الكريم: (النساء: ١٧٨)، (آل عمران: ١٥٩ ــ ١٦٠) وهذه من صفات المغضوب عليهم، الذين يكتمون العلم بخلابه تارة، أو اعتياضاً عن إظهاره بسبب دنيوي تارة أخرى. وأما خوفاً من أن يتعرضوا للذم، أو اللوم بما أظهروه. وهذا الاتجاه أو السلوك غير الخلقي، قد ابتلى به جماعات من أهل العلم في الحقل الإسلامي. فتارة يضنون بعلمهم خوفاً من أن ينال غيرهم من الفضل ما نالوه، وتارة اعتياضاً عنه برئاسة، أو مال. ويخافون من إظهاره حتى لا تنتقص رئاستهم، أو ينتقص مالهم، وتارة أخرى

---

(١) ف. ض. مج/١٠، ص ١٢٨ ــ ١٢٩.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٤.
(٣) نفسه، ص ١٤٤.
(٤) ف. ض مج/١٠، ص ١٢٩.
(٥) ف. ض. مج/٢٨، ص ١٥٦.

يكتمون ما علموه من الحق في مسألة خلافية، لاسيما إذا كان في جانب خصومهم[1].

ولا شك أن القضية التي يطرحها ابن تيمية، قضية متجددة في كل عصر؛ فكتمان العلم، والبخل به يمثل مشكلة خلقية في المقام الأول، يعاني منها كثير من طلاب العلم، بل تعاني منها الدول المتخلفة، ومن ثم فهي تضطر إلى الانضمام إلى ركاب الدول المتقدمة، كي تملي عليها ما تريد. وكتمان العلم والبخل به من أهم أسباب التخلف العلمي، والحضاري الذي تعاني منه بلدان كثيرة في عالمنا، فضلاً عن الهيئات، والمؤسسات العلمية.

والبخل بالمال، ظاهرة من ظواهر العبودية، التي تأسر فكر الإنسان، وعقله، ومن ثم كانت عبودية المال، نوعاً من الظلم، والشرك. وإن كانت دونه. ويدل لذلك آيات القرآن، وأحاديث النبي (ﷺ) الصحيحة [التوبة: ٣٤] [آل عمران: ١٨] ومن ذلك قوله (ﷺ): (تعس عبد الدينار. تعس عبد الدرهم. تعس عبد القطيفة. تعس عبد القميصة.. الحديث)[2] ولا يقتصر هذا الجزاء على الدنيا فقط، بل يكون في الآخرة كذلك. كقوله (ﷺ): (ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا أُحْمِي عليها في نار جهنم... الحديث)[3] ذلك أن حب المال، والبخل به، يؤدي إلى الانصراف عن عبادة الله، والامتناع عن أدائها[4].

ولهذا نجد في القرآن، الارتباط الوثيق بين ظاهرة البخل، وبعض الظواهر المرضية النفسية الأخرى غير الخلقية، كالاختيال، والفخر، ومن ذلك قوله تعالى: (إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً. الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) [النساء ٣٧] «والغرض هنا بيان أن الله يبغض المختال الفخور البخيل به»[5]. وهذا يشمل البخل بالعلم، والمال، والنصيحة، وغير ذلك. فالبخل يمنع ذلك. «والمختال إما أن يختال فلا يطلبه، ولا يقبله: وإما أن يختال على بعض الناس

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٦ — ٧.
(٢) ف. ض. مج / ٧، ص ٦٥ — ٦٦.
(٣) نفسه، ص ٦٦، ٧٤.
(٤) نفسه، ص ٧٢.
(٥) ف. ض. مج/١٤، ص ٢١٢ — ٢١٤.

فلا يبذله لهم» وقد يقع لكثير من الناس، أن يختال بما عنده من العلم، أو المال، فيبخل به، ولا يبذله لهم[1].

آثــــاره :

أما آثار البخل، فقد أشرنا إلى بعضها. ومنها كذلك: أنه يؤدي الى قطيعة الرحم، والظلم، والحسد. «والحسد فيه بخل وظلم؛ فإنه بَخِلَ بما أُعْطِيه غيره. وظلمه بطلب زوال ذلك عنه»[2].

والبخل بالعلم، يؤدي إلى التعصب الأعمى، البعيد عن الحق، «مع أن دين الإسلام، يوجب اتباع الحق مطلقاً، رواية عن وفقها من غير تعيين شخص، أو طائفة غير الرسول (ﷺ)»[3]. معنى هذا: أنه يشير إلى آثار البخل على المستوى الإنساني. ويذكر أن الحقيقة العلمية ينبغي بذلها، وطلبها دون اعتبار، أو نظر لشخص، أو هيئة. وهذا يدل على أنها ملك للإنسانية، لا ينبغي كتمانها، أو الاعراض عنها، أو التقصير في طلبها.

ولهذا: كان البخل سمة من سمات التجبر في الاعتقادات، والإرادات، حيث يعتقد البخيل، أو يتوهم أنه فوق الآخرين، وأسمى منهم، كالخيلاء، والاختيال، فيريد ــ من ثم ــ أن يعظم وهذا. يدفعه إلى العلو على الآخرين، والافتخار عليهم وهما متلازمان. فمن تخيل أنه فوق الناس، طلب إليهم أن يعاملوه على أساس هذا الاعتقاد، وهذا الاتجاه غير الخلقي، جحد للحق، وقلب له؛ حيث يرى صاحبه الحق باطلاً، والباطل حقاً. ولهذا كان البخل: منع النافع، كما كان مرتبطاً بالاختيال، وبطر الحق[4].

وقد جاءت النصوص في الإسلام بذم البخل، ومدح السماحة ففي؛ آيات القرآن، ما يدل على أنه شر، سوف يطوق من تخلق به يوم القيامة (آل عمران: ١٨٠) وعلى أن البخيل إذا ما انفق، فإنه لا يفعل ذلك إلا كارهاً (التوبة: ٥٤) ومن ثم كان دالاً على النفاق. (التوبة: ٧٦).

(١) ف. ض. مج/١٤، ص ٢١٩ ــ ٢٢١.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٤٤.
(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٨.
(٤) ف. ض. مج/١٤، ص ٢١٩ ــ ٢٢١.

ومن ناحية أخرى: فالآيات التي وردت بالأمر بالإيتاء، والإعطاء، وبذم ترك ذلك، دليل على ذم البخل[1]. ومن ذلك ـــ أيضاً ـــ قوله (ﷺ): (شر ما في المرء شح هالع، وجبن خالع). وقوله: (وأي داء أدوأ من البخل؟) وقوله: (إن السيد لا يكون بخيلاً)[2].

ومن هذا نتبين أن نظرته إلى هذه الظاهرة غير الخلقية، قد شملتها من حيث أسبابها النفسية، وطبيعتها العقلية المتمثلة في قلب الحقائق الموضوعية. ومن حيث معارضتها للنزعة الإنسانية، فضلاً عن الروح الدينية، والضرورة الاجتماعية.

٤ ـــ الجبـــن :

حقيقته، أضراره :

وحقيقته: أنه مرض قلبي، يدل على ضعف قوة الإيمان لدى صاحبه. ومن ثم يكون من السهل عليه أن يقع في الفتنة. «فمن ترك القتال الذي أمر الله به لئلا تكون فتنة، فهو في الفتنة ساقط؛ بما وقع فيه من ريب قلبه، ومرض فؤاده، وتركه ما أمر الله به من الجهاد»[3]. وهو يكون كذلك بالنفس، والمال. كما أنه دليل على عدم الصبر على المؤلم. ولذلك فهو ليس عملاً صالحاً، لأنه سلوك غير خلقي، يتناقض مع الغاية التي خلق الله الناس لها، وهي العبادة[4]. وهذا يعني: أنه هروب من أهم الواجبات الخلقية، التي تتطلب من الإنسان أن يستشعر مسئوليته، ويهب منافحاً عنها، ومكافحاً في سبيلها، ويعني كذلك: أنه يدل على قصور في النظرة إلى حقائق الأشياء. بل إنه يدل على النظرة المعكوسة إليها.

أضـــــــراره :

وتتلخص هذه الأضرار، في أنه سلوك انهزامي، يتعارض مع الإصلاح الخلقي والاجتماعي، على مستوى الفرد، والجماعة. ومن ثم كان ضرره خطيراً، ولاسيما

---

(١) ف. ض. مج/٢٨، ص ١٥٦.
(٢) نفسه، ص ١٥٥.
(٣) نفسه، ص ١٦٦ ـــ ١٦٧.
(٤) نفسه، ص ١٥٨ ـــ ١٦٤.

في أوقات المحن، والشدائد، والفتن، تلك الأوقات التي تتطلب شجاعة، وقدرات معينة، تقوم بدور حاسم في التغلب عليها، وتفادى مواقفها الحرجة. ولن يتيسر ذلك بالجبن. والناس «يحتاجون إلى صلاح نفوسهم، ودفع الذنوب عن نفوسهم عند المقتضى للفتنة، ويحتاجون أيضاً إلى أمر غيرهم، ونهيه بحسب قدرتهم. وكل من هذين الأمرين فيه من الصعوبة ما فيه»[1].

ومعنى هذا: أن الجبن عن مواجهة الفتنة، خوفاً من الوقوع فيها — مع توفر القدرات، والوسائل المتاحة — سوف يفتح الباب على مصراعيه أمام شرور أكثر خطورة، ومن ثم فإن أمثال هؤلاء، لديهم بعض سمات النفاق التي تحدث عنها القرآن، كما في قوله تعالى: (ومنهم من يقول أئذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا) (التوبة: ٤٩) وقد أشرنا إلى ذلك، عند حديثنا عن البواعث، والغايات النفسية.

ومن هنا: جاءت النصوص الدينية في الكتاب، والسنة بذم الجبن، ومدح الشجاعة. ومن ناحية أخرى: فالنصوص التي تحض على الجهاد، وترغب فيه، وتذم الناكصين عنه، والتاركين له، هذه النصوص، تعني ذم الجبن. وذلك أن صلاح بني آدم — كما يذكر — في دينهم ودنياهم، لا يتم إلا بالشجاعة، والكرم[2].

ونجد بذور هذه النظرة الاجتماعية إلى أضرار الجبن، لدى بعض المفكرين قبل ابن تيمية. ومن هؤلاء على سبيل المثال: (ابن حزم) الذي يشير إلى أن الشجاعة: هي «بذل النفس للموت عن الدين، والحريم، وعن الجار المضطهد، وعن المستجير المظلوم، وعن الهضيمة ظلماً في المال، والعرض، وسائر سبل الحق. سواء قل من يعارض، أو كثر». والتقصير عن ذلك جبن وخور[3]. كما أن بذلها في عرض دنيوي، تهور وحمق. وأكثر من ذلك حمقاً، هذا الذي يبذلها في منع الحقوق، والواجبات، وأما أولئك الذين يبذلون أنفسهم، دون أن تكون لهم غاية معينة، أو موقف خلقي محدد يدافعون عنه، فهم «لا يدرون فيهم يبذلون أنفسهم:

(١) ف.ض. مج/٢٨، ص ١٦٥ — ١٦٦.

(٢) نفسه، ص ١٥٥.

(٣) ابن حزم: الأخلاق، والسير، ص ٣٠.

فتارة، يقاتلون زيداً عن عمرو، وتارة يقاتلون عمراً عن زيد. ولعل ذلك يكون في يوم واحد، فيتعرضون للمهالك بلا معنى» ـــ هؤلاء هم أكثر الجميع حمقاً[1].

ومعنى هذا: أن «ابن حزم» يرى أن الجبن، عن المسئوليات الخلقية في المجال الاجتماعي، يعني تفريطاً في أداء الواجب الخلقي. ولكنا نلاحظ أنه قد ربط هذا ببعض المواقف الفردية في المجتمع، دون أن يشير إلى ارتقاء ذلك إلى المسئولية الاجتماعية العامة، أو الواجب الاجتماعي العام، الذي يتطلب من الجميع الإسهام بفعالية، في القيام بما يقدرون عليه من أدوار. والذي قد يدفع في الوقت نفسه، بكثيرين إلى الهروب منه، معللين موقف الجبن لديهم، بخوفهم من أن يضعفوا إزاء الفتنة، أو يدلوا فيها بدلوهم.

٥ ـــ الغيبـــة :

حقيقتها، أنواعها، بعض صورها :

والغيبة: ذكر المؤمن بما يكره إذا كان الكلام صدقاً. كما قال(ﷺ) فيها: إنها (ذكرك أخاك بما يكره). ويذكر ابن تيمية أن النبي (ﷺ) بين أن جهة التحريم، هي أخوة الإيمان. «ولذلك تغلظت الغيبة بحسب حال المؤمن. فكلما كان أعظم إيماناً كان اغتيابه أشد[2].

ومن الغيبة: الهمز ـــ واللمز. فهما عيب الناس، والطعن عليهم. غير أن الهمز، هو الطعن بشدة وعنف. واللمز قد يخلو من ذلك. كما يدل على هذا آيات القرآن. (الحجرات: ١١)، (التوبة: ٥٨، ٧٩)، (الهمزة: ١)[3] أما إذا كان الكلام كذباً على الناس، فهو البهتان كما هو معروف.

أنواعهـــا:

والغيبة على نوعين :

الأول : ذكر النوع؛ كأن يذكر الإنسان في مقام الذم، مرتكبي بعض الأنماط

---

(١) ابن حزم: الأخلاق، والسير، ص ٣٠.

(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٢٤ ـــ ٢٢٥.

(٣) نفسه، ص ٢٢٥.

السلوكية غير الخلقية: كالسراق، وقطاع الطرق ـــ مثلاً ـــ دون أن يشير بالتحديد إلى فرد معين.

الثانـــي: ذكر شخص بعينه. وفيما يتعلق بالنوع الأول: فالقاعدة التي تجب مراعاتها في هذا الصدد، هي الالتزام بالقانون الديني، المتمثل في الشرع، وهو ينص على أن كل «صنف ذمه الله ورسوله، يجب ذمه، وليس ذلك من الغيبة»[1] والأمر كذلك، فيما مدحه الله ورسوله، وفيما لعنه الله ورسوله[2].

فالله تعالى ذم الأصناف الآتية فيمن ذم: الكافر، الفاجر، والفاسق، والظالم، وأمثال هؤلاء[3].

ولعن الرسول (ﷺ): آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه، والمحلِّل، والمحلَّل له، وغيرهم[4].

والتعرض لأي نوع من هذه الأنواع، في معرض التربية والإرشاد، أو النهي عن المنكر، والتحذير منه، ضروري. كما كان يفعل النبي (ﷺ)؛ فكان إذا بلغه أن أحداً فعل ما ينهى عنه، يشير إلى أنواعهم، كقوله: «ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟». وقوله: «ما بال رجال يتنزهون عن أشياء أترخص فيها؟». وهكذا[5].

ومما ينبغي أن ينبه إليه في هذا الصدد، أن مجرد الانتساب إلى مدينة، أو قبيلة، أو مذهب، أو غير ذلك، لا يترتب عليه مدح، أو ذم، أو موالاة، أو معاداة أو لعن، إلا في نطاق ما أشرنا إليه، وهو أن يكون مرتبطاً بالأسماء التي علق بها ذلك، «وبالأشياء التي أنزل الله بها سلطانه»[6]. وعلى هذا: فالمؤمن تجب موالاته، من أي صنف كان. والكافر تجب معاداته، من أي صنف كان. والشخص الذي يكون فيه إيمان، وفجور، فإنه يعطي «من الموالاة بحسب إيمانه، ومن البغض

---

(١) ، (٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٢٥.
(٣) نفسه، ص ٢٢٥.
(٤) نفسه، ص ٢٢٦.
(٥) نفسه، ص ٢٢٧.
(٦) ف. ض: مج / ٢٨، ص ٢٢٧.

بحسب فجوره، ولا يخرج من الإيمان بالكلية، بمجرد الذنوب»، كما يذهب إلى ذلك الخوارج، ومن تابعهم[1] .

وآيات القرآن تتبنى هذا الاتجاه الذي أشرنا إليه، كما ذكر ابن تيمية؛ ومن هذه الآيات، تبرز بعض الاتجاهات في هذا الصدد: فالولاية لا تكون الا لله، ورسوله، والمؤمنين. [المائدة: ٥٥] وعندما تتحقق الولاية على هذا النحو، فالغلبة ستكون في جانب هذا الفريق. [المائدة: ٥٦] وكذلك فالولاية الصحيحة أو بعبارة أخرى. الوحدة المتماسكة: إنما تتوفر بصورة خلقية في المجتمع المسلم: رجالاً، ونساء. [التوبة: ٧١] ومن ثم فأعداء الله، هم أعداء المجتمع الإسلامي، فلا تكون لهم الولاية. [الممتحنة: ١] والآيات في هذا المجال كثيرة.

وأما فيما يتعلق بالغيبة في حق شخص معين، فالأصل في ذلك هو الحرمة. ولكنها تباح في مواضع، أو مواقف معينة منها :

(أ) المظلوم الذي يذكر ظالمه بما فيه: إما بقصد استيفاء الحق، ودفع الظلم عنه. «وإما على وجه القصاص من غير عدوان، ولا دخول في كذب. ولا ظلم الغير وترك ذلك أفضل[2]. ومعنى هذا: أن القصاص في مثل هذا الموقف، ليس هو الاتجاه الخلقي الأفضل. وإنما الأفضل: الاقتصار على الشَّكَايَة بقصد رفع الظلم، واستيفاء حق المظلوم. وبهذا تبرز واقعية ابن تيمية، في نظرته إلى هذا الموقف المتكرر في الحياة الإنسانية.

ومما يدل على هذا: ما قالته (هند): «يارسول الله! إن أبا سفيان رجل شحيح، وإنه ليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي» فقال لها (ﷺ): «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف[3].» فقد قبل الرسول (ﷺ) شكايتها، وأمرها بما يرفع الظلم عنها. ولذلك يذكر، أن ــ العلماء فسروا قوله (ﷺ): لَيُّ الواجد يُحِلّ عِرضَه، وعقوبَتَهُ» بأن حل العِرض: يعني شكايته. والعقوبة يقصد بها الحبس[4].

---

(١) نفسه، ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨.
(٢) نفسه، ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠.
(٣) نفسه، ص ٢٢٩.
(٤) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٢٩.

ومن ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ [النساء: ١٤٨]، فقد روى: أنها نزلت في رجل نزل بقوم فلم يكرموه: وإذا كان هذا متعلقاً بحق القِرَىٰ، الذي اختلف العلماء في وجوبه ــ وإن كان الصحيح أنه واجب عنده ــ «فكيف بمن ظُلِمَ بمنع حقه الذي اتفق المسلمون على استحقاقه إياه؟[١]».

(ب) أن يكون ذلك في معرض النصيحة المتعلقة بأمور الدين، والدنيا؛ ومن ذلك ما جاء في الصحيح، أن (فاطمة بنت قيس) استشارت النبي (ﷺ) فيمن تتزوج. وكان قد خطبها رجلان: هما (معاوية)، و(أبو جهم). فقال لها (ﷺ): «أما معاوية فصعلوك لا مال له. وأما أبو جهم فرجل ضراب للنساء ــ وفي رواية ــ لا يضع عصاه عن عاتقه»[٢]. فهذه نصيحة، وإن تضمنت ذكر عيوب متعلقة بالآخرين.

ويذكر أنه يلحق بهذا كل المجالات، والمواقف التي تتطلب (النصح، والتوجيه، والاختيار. ومن ذلك: «نصح الرجل فيمن يعامله، ومن يوكله، ويوصي إليه، ومن يستشهده، بل ومن يتحاكم إليه». وتكون المسئولية أعظم خطورة، إذا كانت متعلقة بحق من حقوق المجتمع، ولاسيما إذا كان لهذا الحق آثار كبيرة على المجتمع كله؛ وذلك كالنصحية في اختيار الأمراء، والحكام، والشهود، والموظفين الإداريين في المواقع الحساسة، ومن في حكمهم. وهذا يعني: أن النصيحة في هذا المجال يكون عبء المسئولية فيها، والإحساس به، أكثر إلحاحاً، ومن ثم فالواجب الخلقي، والديني يقضي بقول الحق، والإخبار بالصدق إخباراً كاملاً. لما في ذلك من أهمية عظمى، تتعلق بكل أفراد المجتمع[٣].

ولكن هل هذا الموقف، أو السلوك الخلقي، يتعارض مع قوله (ﷺ) في الغيبة بأنها: ذكر الإنسان بما يكره؟ ويجيب على ذلك، بالنفي. ويدلل لهذا: بأن الأخوة

---

(١) نفسه، ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠. قارن: تفسير الطبري. تحقيق: محمود، وأحمد شاكر. ط. دار المعارف جـ / ٩، ص ٣٤٦ ــ ٣٤٧، تفسير ابن كثير، ط / الشعب، مج / ٢، ص ٣٩٥.

(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٣٠.

(٣) نفسه، ص ٢٣٠ ــ ٢٣١.

المذكورة في الحديث، تعني: الإيمان. والمؤمن إن كان إيمانه صادقاً، لا يكره قول الحق، وإن كان عليه. «بل عليه أن يقوم بالقسط ويكون شاهداً لله، ولو على نفسه، أو والديه، أو قريبه. «فإذا ما كره هذا الحق، كان ناقص الإيمان. فينقص من أخوته بقدر ذلك. ومن ثم فلا تعتبر كراهته من هذا الجانب؛ حيث يكون من الواجب ـــ في هذا الموقف ـــ تقديم ما يحبه الله ورسوله[1].

ومن ناحية أخرى: فهو يفضل أن يكون غير داخل في حديث الغيبة، لما فيه من جوانب تتعلق بمصالح الناس، الخاصة، والعامة: في الدين، والدنيا. على أنه قد يقال: إنه استثناء، أو تخصيص لعمومه. ولكن الرأي الأصح هو المشار إليه[2].

وعلى هذا: فالواجب الخلقي، والديني يقضي بكشف كل الاتجاهات الخطرة على المجتمع الإسلامي، وإزالة النقاب عن أصحابها، والداعين إليها. كما ينبغي تحذير الناس منهم ومن شرورهم، وإلا كان في السكوت عن ذلك من الفساد الديني؛ فكرياً، وخلقياً، واجتماعياً، ما لا قبل للناس بمقاومته. ولذلك يذكر أن أئمة البدع، والمقالات، والعبادات المخالفة للكتاب، والسنة، يجب أن يُبَيَّنَ للناس حالهم، ويُحَذَّرون منهم[3]. وفي ذلك يقول الله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين) [النساء: ١٣٥]. ولكن ينبغي في ذلك كله أن تتوفر النية الحسنة، والعلم، فيمن يسدي هذه النصيحة، أو يتصدى للإدلاء برأيه عند المشورة[4].

بعض صورها:

ومن الصور التي تعد من الغيبة، والتي يقع فيها كثير من الناس، وإن كان قد يخيل للبعض أنها ليست منها:

١ ـــ أولئك الذين يوافقون جلساءهم، أو أصحابهم، أو عشائرهم، فيما يذكرونه بشأن شخص معين، مع علمهم ببراءته مما يقال عنه. وهم في هذا

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٣٥ ـــ ٢٣٦.
(٢) نفسه، ص ٢٣٦.
(٣) نفسه، ص ٢٣٢ ـــ ٢٣٥.
(٤) نفسه، ص ٢٣٥.

الموقف قد يعللون مشاركتهم تلك، بأنهم لا يريدون أن ينظر إليهم جلساؤهم على أنهم ثقلاء الظل، أو غير اجتماعيين، أو غير مرحين، أو غير طيبي العشرة والمؤانسة، أو غير ذلك من الحجج غير الخلقية، والمعروفة في مثل هذه المواقف[1].

٢ ــ أولئك الذين يتظاهرون بالصلاح، ويقدمون بين يدي غيبتهم لشخص بعبارة يرددونها ــ دوماً ــ بأنهم أهل صلاح، ولا يحبون أن يتعرضوا للآخرين، مع أن قصدهم من وراء ذلك «استنقاصه، وهضماً لجنابه، ويخرجون الغيبة في قوالب صلاح، وديانة، يخادعون الله بذلك، كما يخادعون مخلوقاً[2]».

٣ ــ أولئك الذين يقصدون أن يرفعوا من شأن نفوسهم، عن طريق الحديث عن عيوب الآخرين، يبرهنوا بذلك على أفضليتهم على من يتحدثون عنه[3].

٤ ــ أولئك الذين يحملهم الحسد على غيبة شخص معين، فإذا ما أثنى عليه، بحضرتهم، فإنهم ينبرون ــ بقدر استطاعتهم ــ للدفاع عن أنفسهم، والانتقاص منه، وقد يتظاهرون ــ مع هذا ــ بالصلاح والتقوى[4].

٥ ــ أولئك الذين يسخرون من الآخرين، متظاهرين بالمزاح، والضحك، ويعملون على إضحاك جلسائهم، وهم في الحقيقة يقصدون استصغار شأنهم، والاستهزاء بهم[5].

٦ ــ أولئك الذين يظهرون الغيبة في صورة تعجب من أن فلاناً لا يفعل كذا، وكذا... أو كيف وقع منه كذا، وكذا؟؟[6].

٧ ــ أو أولئك الذين يتظاهرون بالتألم، والاغتمام مما جرى لفلان، ويوهمون جلساءهم بأنهم متأسفون لما حدث له، مع أن قصدهم هو التشفي منه. وقد يكون هؤلاء الجلساء، أو بعضهم، أعداء له، فيزداد تَشَفِّيهم لما حدث له. «وهذا

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٣٦.
(٢) نفسه، ص ٢٣٧.
(٣) ، (٤)، (٥) نفسه . ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨.
(٦) نفسه، ص ٢٣٨.

وغيره من أعظم أمراض القلوب، والمخادعات لله ولخلقه»[1]. على أنه قد يكون من بين هؤلاء من يظهر الغيبة في قالب إنكار المنكر، وهم في الحقيقة مراءون بما يذكرونه من زخرف القول[2].

وهكذا اتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز، أن ابن تيمية كان شديد الحرص على إبراز الأضرار النفسية، والاجتماعية لتلك الرذيلة. ولكنه في الوقت نفسه، يضع في حسبانه مصلحة المجتمع العليا فوق كل الاعتبارات، وقد ذكرنا، أنه يرى أن حق المجتمع، هو حق الله. ومن ثم كان الحديث عن الآخرين غير محذور في المواقف التي أشرنا إليها. ومن ناحية أخرى: فهو يشير إلى أن المصلحة الفردية للمسلم، لا يمكن أن تتعارض مع مصلحة المجتمع العليا، كما ذكرنا.

على أنه ينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن ابن تيمية كان متفقاً مع الغزالي في كثير من وجهات النظر، إن لم يكن كلها: فقد أشار الغزالي إلى أن معنى الغيبة: «أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه[3].» وأما أنواعها: فالتقسم الذي أشار إليه ابن تيمية، ليس واضحاً لدى الغزالي، وإنما كان اهتمام الغزالي بالجانب الفردي بارزاً. أما النوع الثاني: الذي أشار إليه ابن تيمية، فهو موجود لدى الغزالي مع تفصيلات وتفريعات، ولكنها كلها تدور في حدود الإطار الذي ذكره ابن تيمية.

ويتحدث الغزالي عن أسباب الغيبة: فيذكر أنها أحد عشر سبباً. نلحظ من خلالها تطابق وجهات النظر بين ابن تيمية، والغزالي إلى حد كبير[4].

ويتحدث الغزالي كذلك عن «الأعذار المرخصة في الغيبة» فيذكر أنها ستة، ويمكن تلخيصها فيما يلي :

الأول : مواقف التظلم.
الثاني : الاستعانة على تغيير المنكر، وإصلاح العاصي.

---

(١) ، (٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٣٨.
(٣) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٤٠.
(٤) نفسه، ص ١٤٣ ـــ ١٤٥.

الثالث : مواقف الاستفتاء.

الرابع : تحذير المسلم من الشر.

الخامس : «أن يكون الإنسان معروفاً بلقب، يعرب عنه عيبه كالأعرج، والأعمش»[1].

السادس : أن يتجاهر بالفسق، والفساد»[2].

٦ ــ الكــذب :

حقيقته، المعاريض :

يرى أن الكذب، قد يراد به ما كان على خلاف مخبره، حتى وإن كان صاحبه غير مُتَعمِّد لذلك. وقد يكون صاحبه متعمداً لذلك[3]. وهو أساس السيئات. ودلالة على فساد الأخبار، حيث إن الكلام الخبري هو المميز للإنسان. «ومن ثم يصير الكاذب أسوأ حالاً من البهيمة.»؛ لأن الكلام الخبري، أصل الكلام الإنشائي. «فإنه مظهر العلم. والإنشاء مظهر العمل. والعلم متقدم على العمل، وموجب له، فالكاذب لم يكفه أنه سلب حقيقة الإنسان، حتى قلبها إلى ضدها»[4]. ولذلك قيل: «لا مرؤة لكذوب».

ومن الكذب البهتان؛ فهو كذب على الناس بما ليس فيهم. «والكذب على الشخص حرام كله. سواء كان الرجل مسلماً أو كافراً، براً أو فاجراً. لكن الافتراء على المؤمنين أشد. بل الكذب حرام كله»[5].

ولكن، هل يباح «الكذب» في بعض المواطن؟ يجيب ابن تيمية على هذا: بأنه يباح فعلاً في بعض المواقف، وهو ما يسمى «بالمعاريض».

المعـاريض :

ويذكر أنه عند اقتضاء الحاجة الشرعية، مع توفر النية الصالحة، والقصد النبيل،

---

(١) إحياء علوم الدين. جـ/ ٣، ص ١٤٩.

(٢) نفسه، ص ١٤٨ ــ ١٥٠.

(٣) الجواب الصحيح: جـ/ ٤، ص ٢٨٨.

(٤) ف. ض: مج / ٢٠، ص ٧٤.

(٥) ف. ض: مج / ٢٨، ص ٢٢٣.

تباح المعاريض. وهذه قد تسمى كذباً؛ لأن المتكلم يعني بالكلام معنى يريد أن يفهمه المخاطب، وإن كان على ما يعنيه هو، دون ما يفهمه المخاطب. وإلا فهو الكذب المحض. وتسمى كذباً باعتبار الإفهام «وإن لم تكن كذباً باعتبار الغاية السائغة»[1].

ومن ذلك قوله (ﷺ): «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله: قوله لسارة: أختي، وقوله: (بل فعله كبيرهم هذا) [الأنبياء: ٦٣] وقوله: (إني سقيم) [الصافات: ٨٩] وبهذا احتج العلماء على جواز التعريض للمظلوم: بأن يعني بكلامه ما يحتمله اللفظ، وإن لم يفهم المخاطب ما يعنيه[2].

ولهذا رخص النبي (ﷺ) الكذب في الإصلاح بين الناس وفي، الحرب، وفي حديث الرجل لامرأته. «فهذا كله من المعاريض خاصة»[3]. وفي هذا يقول (ﷺ): «ليس الكاذب بالذي يصلح بين الناس فيقول خيراً، أو ينمي خيراً». ومع هذا، فلم يرخص فيما يقول الناس إنه كذب[4].

وقد كان النبي (ﷺ) إذا قصد غزوة ورَّى بغيرها. وقد قال للسائل في غزوة بدر: «نحن من ماء». وقال للرجل الذي حلف على المسلم، الذي أراد الكفار أسره،: «إنه أخي» وعنى أخوة الدين، مع أنهم فهموا من هذا أخوة النسب. وكذلك فعل «أبو بكر» فقد قال في سفر الهجرة عن النبي (ﷺ): «إنه هاد يهديني السبيل»[5].

ومعنى هذا: فإنه لا بد ـــ كما ذكرنا ـــ من اقتضاء الحاجة الشرعية، وتوفر النية الصالحة، والقصد النبيل، وإلا فالكذب لا يرخص فيه بحال. كما أشرنا إلى ذلك عند الكلام عن فضيلة الصدق.

وابن تيمية في هذا المجال، يتفق مع الغزالي في تجويزه ذلك؛ حيث ذكر أنه

---

(١) نفسه، ص ٢٢٣.
(٢) نفسه، ص ٢٢٣.
(٣) ،(٤) نفسه، ص ٢٢٤.
(٥) ف. ض. مج / ٢٨، ص ٢٢٤.

قد «نقل عن السلف أن في المعاريض مندوحة عن الكذب»[1] ولذلك قال عمر (رضي الله عنه): «أمَا في المعاريض ما يكفي الرجل عن الكذب»[2]؟ ويتفق معه كذلك في المواطن التي أشرنا إليها، والتي يباح فيها الكذب[3]. ويذكر الغزالي: أن هذا يشمل كل ما في معناها، «إذا ارتبط به مقصود صحيح له، أو لغيره»[4]. ويحذر الغزالي ــ كذلك ــ من الكذب بالمعاريض[5]. إي أنه ليس من المقبول خلقاً وديناً أن تفهم تلك الضرورات فهماً خاطئاً، أو تستغل استغلالاً سيئاً.

وبعد. فقد اتضح لنا من خلال هذا العرض لنظرة ابن تيمية إلى الرذائل الخلقية، ما في هذه النظرة من عمق، وشمول اتضحت منه العناصر التي أقام عليها فكرته: وفي هذا تبينا أن الرذائل الخلقية، أمراض نفسية، تترك بصماتها على العقل، والنفس، والسلوك. وأن علاج هذه الأمراض النفسية يكون بتهيئة الظروف الموضوعية، والتي تعمل على تغيير الجو النفسي، والعقلي، وأشار في هذا الصدد إلى أن «التقوى» حسب المفهوم الإسلامي، تؤدي دوراً حاسماً في الاضطلاع بمسئولية العلاج، فهي ــ كما أشرنا ــ وقاية، ثم عمل يواكب هذا الجانب الوقائي.

وتبين لنا كذلك، أنه ينبه إلى الآثار الاجتماعية لتلك الرذائل الخلقية، سواء كانت على مستوى الفرد، أو الجماعة. ومن ثم فأسلوب العلاج لا بد أن يأخذ في حسبانه العنصر الفردي، والعنصر الاجتماعي. وفي هذا تبينا الأثر الحاسم، أو الدور الكبير للشخصية القدوة، التي تسهم إلى حد كبير في نجاح العلاج.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو على أي أساس تكون نظرتنا إلى الرذائل الخلقية؟ والأمر كذلك بالنسبة للفضائل الخلقية. وللإجابة على هذا السؤال بشقية لا بد أن تكون ثمة أسس موضوعية لمعايير الفضائل والرذائل.

---

(١) ، (٢) إحياء علوم الدين، جـ / ٣، ص ١٣٦.

(٣) نفسه، ص ١٣٥.

(٤) نفسه، ص ١٣٥.

(٥) نفسه، ص ١٣٦ ــ ١٣٨.

المبحث الثالث

معايير الفضائل والرذائل الخلقية

تمهيـــد :

وبعد أن تحدثنا عن كل من الفضائل، والرذائل الخلقية، فإن الحديث عنهما لا يكون كاملاً ما لم نصل من خلال ذلك إلى معايير عامة يمكننا بها الحكم على الفعل، ما إذا كان فاضلاً، أو غير فاضل، ولاسيما عندما تتضارب أو تتعارض بعض الأنماط السلوكية. بحيث يجد الإنسان نفسه مضطراً، إلى أن يأتي من الأفعال ما يخالف بعض القواعد الدينية، أو الخلقية المقررة. ومن ثم تختلف وجهات النظر في الحكم على مثل هذا السلوك. ولهذا كان من الضروري، تبيان القواعد أو المعايير العامة، التي يحتكم إليها، أو يسترشد بها في التفرقة بين الأحكام الخلقية، المتعلقة بالفضائل، والرذائل.

ويمكن بادىء ذي بدء — تقسيم تلك المعايير — حسبما يمكن فهمه من الفكر التيمي — إلى عنصرين رئيسيين :

الأول: المعايير العقلية والفطرية.

الثاني: المعايير الدينية. والمعايير الدينية، تقوم — بدورها — على بعدين:
أحدهما خارجي، ويتمثل في التجربة الحسية، والواقع الفعلي.
والثاني: داخلي، ويتمثل في الجوانب النفسية، والذوقية الوجدانية، والعقلية..

وبهذا يتبين أن المعايير العقلية والفطرية لا بد أن تكون داخلة في إطار المعايير الدينية. بيد أننا أفردناها، لما لها من أهمية خاصة، ولا سيما في تلك الفترات، التي لم يصل فيها إلى الناس تبليغ بالأحكام الدينية. ومن ناحية أخرى، فإنه ينبغي أن نضع في اعتبارنا عناصر؛ الإرادة والقصد، والحرية، والطاقة والوسع، ثم ما يترتب على هذا، من جزاء خلقي في الحياة الدنيا، وفي الحياة الآخرة،

وهذه كلها عناصر متداخلة لا يمكن فصلها عن الجوانب النفسية، والعقلية، والوجدانية، والحسية. كما سيتضح خلال تناولنا لهذه الأفكار، وكما أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن البواعث، والغايات الخلقية.

المعايير العقلية والفطرية :

ذكرنا عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي، أن ابن تيمية يرى أن القضايا التي تكون موضع اتفاق بين الناس لا تكون إلا حقاً. وذلك كاتفاقهم على مدح الصدق، والعدل. واتفاقهم على ذم الكذب، والظلم[١]. وهذه هي قضية التحسين، والتقبيح العقليين. أو الخير والشر. أو الفضيلة والرذيلة. أو كما يذكر ابن تيمية: أن «العمل الصالح هو الحسن، وهو البر، وهو الخير. وضده المعصية، والعمل الفاسد، والسيئة والفجور، والظلم»[٢]. ويشير أيضاً إلى ضرورة اعتبار الظروف المحيطة بأنماط السلوك؛ فالشيء قد يكون «حسناً في حال، قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً، ومحبوباً في حال، وضاراً وبغيضاً في حال. والحسن والقبيح يرجع إلى هذا. «وكذلك يكون حسناً في حال، وسيئاً في حال باعتبار تغير الصفات»[٣]. أي إن العقل يدرك هذه العوامل الخارجية، التي تصاحب الفعل، ومن ثم يكون الحكم عليه، بالحسن أو القُبْح، وغير ذلك مما ذكر. ومن هنا كان الرأي الذي اتفق عليه أهل السنة، والجماعة: هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين[٤]. بمعنى: أن العقل يدلنا على ما إذا كان الفعل نافعاً، أو ضاراً». ولهذا اختار الرازي في آخر أمره أن الحسن والقبح العقليين، ثابتان في أفعال العباد»[٥].

وإذا كان هذا الاتجاه عقلياً، فهو فطري كذلك. ولهذا يذكر أن الله خلق في النفوس، محبة العلم دون الجهل. ومحبة الصدق دون الكذب. ومحبة النافع دون الضار. وحيث دخل ضد ذلك فلمعارض من هوى، وكبر، وحسد»[٦].

---

(١) ف. ض / مج / ٢٨، ص ١٥٤ ــ ١٥٥.
(٢) ف. ص / مج / ٢٨، ص ١٣٥.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٢.
(٤) نفسه، ص ٤٢٠ ــ ٤٢١.
(٥) نفسه، ص ٤٢٢.
(٦) ف. ض. مج / ١٥، ص ٢٤١. ومن هذا النص نفهم أنه يقصد بما خلقه الله في النفوس من محبة الصدق، والنافع، العقل الفطري، لا سيما وأنه يشير أيضاً إلى أن العقل يدرك ذلك.

وعلى هذا نستطيع أن نجمل تلك المعايير العقلية، بما لها من أبعاد، في النقاط التالية، كما يفهم من كلامه، الذي سوف نوضحه عقب ذلك:

الحسن أو الفضيلة ــ كالعدل مثلاً ــ هو: المحبوب للفطرة.

- وهو الذي يحقق لها اللذة الروحانية، والعقلية الشريفة.
- وهو الذي يحقق لها السرور.
- وهو الذي تتنعم به النفس.
- وهو النافع لصاحبه، ولغير صاحبه. أي على مستوى الفرد، والجماعة.
- وهو الملائم للنفس. وهو الشيء الجميل.

وأما القبح، أو الرذيلة ــ كالظلم مثلاً ــ فهو: الضار لصاحبه، ولغير صاحبه، بمعنى أن ضرره فردي، واجتماعي.

ــ وهو البغيض إلى الفطرة. ــ وهو الذي يسبب الألم والغم، وعذاب النفس. وهو غير الملائم. وهو الشيء القبيح.

ولإيضاح هذه النقاط. يذكر: أن من الأمور، ما يكون ملائماً للإنسان، نافعاً له، فتتحقق له بذلك اللذة». ومنها ما هو مضاد له، ضار له، يحصل به الألم»[1]. ومن ثم يمكن التمييز بين الفعل الفاضل، أو الحسن، وبين الفعل القبيح أو الرذل، بسبب ما يحققه من لذة، أو يسببه من ألم. ومن حيث كونه ملائماً للفطرة الإنسانية، أو غير ملائم. بل إن هذا المعيار، هو الفارق بين الحسنات، والسيئات. يقول: «وإذا أثبتنا الفرق بين الحسنات، والسيئات، وهو الفرق بين الحسن، والقبيح، فالفرق يرجع إلى هذا»[2]. ويرى كذلك أن هذا المعيار محل اتفاق بين جميع العقلاء؛ «فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم، ولا قبيح إلا بمعنى المنافي»[3]. بل إنه معلوم بالحس، والشرع، والعقل. ومعلوم لدى جميع الناس، وموجود في جميع المخلوقات[4].

---

(١) ف. ض / مج /٨، ص ٣٠٨.

(٢) نفسه، ص ٣٠٩.

(٣) نفسه، ص ٣٠٩.

(٤) نفسه، ص ٣٠٩.

وعلى هذا. فإذا قال الناس: «العدل حسن»، و«الظلم قبيح». فإنهم يعنون: أن العدل محبوب للفطرة، ووجوده يسبب للنفس اللذة، والفرح. ويعنون كذلك: أنه «نافع لصاحبه، ولغير صاحبه، وتتنعم به النفوس»[1]. والأمر بعكس ذلك تماماً بالنسبة للقضية الثانية وهي: «الظلم قبيح». ومن ثم كانت هذه القضايا معلومة بالفطرة، كما أن العقل التجريبي، أو العملي يعلم صدقها. والمجربون لها، والمخبرون بها أكثر، وأعلم، وأصدق[2].

وصدق هذ القضايا ـــ كذلك ـــ يحسّه الإنسان، ويتذوقه. وهذا بعد نفسي، ووجداني يدعم الحكم العقلي. يقول: «فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل، والصدق، والعلم، والإحسان، والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم، والكذب، والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك، والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة، والفرح، والسرور بعدل العادل، وبصدق الصادق، وعلم العالم، وإحسان المحسن، ما لا يجدونه في الظلم، والكذب، والجهل، والإساءة»[3]. وهذا يعني: أن الشعور بصدق تلك المعايير، لا يختلف باختلاف الناس، ويستوي في تذوقها الفرد، والجماعة، ومن ثم فالناس فرادي، وجماعات مفطورون على محبة ذلك، ومحبة من سلك مثل تلك الأنماط السلوكية الفاضلة، ومفطورون على اللذة به، »لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم كما فطروا على وجود اللذة بالأكل، والشرب، والألم بالجوع، والعطش[4].» مع ملاحظة أن تلك اللذة غير هذه. فالمتعلقة بالفضائل الخلقية: «روحانية عقلية شريفة. والإنسان كلما كمل عقله، كانت هذه اللذة أحب إليه»[5].

وكذلك فإن الكمال الذي يحصل للإنسان بما يأتيه من بعض الأفعال، يعتمد على مدى موافقته وملاءمته للإنسان، أو مخالفته»، وهو اللذة أو الألم. فالنفس تلتذ بما هو كمال لها. وتتألم بالنقص. فيعود الكمال والنقص إلى الملائم

---

(١) الرد على المنطقيين. ص ٤٢٣.
(٢) نفسه، ص ٤٢٣.
(٣) نفسه، ص ٤٢٣.
(٤) نفسه، ص ٤٢٣.
(٥) نفسه، ص ٤٢٤، ٤٢٨.

والمنافي»[1]. على أنه ينبه إلى أن هناك من العلوم، والمعارف الفاسدة، ما تلتذ به النفس، إلا إذا كان مفيداً. وبالإقبال على تعلم المفيد، والجديد «تعتاد النفس العلم الصحيح، والقضايا الصادقة، والقياس المستقيم، فيكون في ذلك تصحيح الذهن، والإدراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق، وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك»[2].

ولا شك أن لهذه المعرفة السامية، أهمية خاصة في التمييز بين الفضيلة، والرذيلة. ومن ثم، فهو يشير إلى أن هذه الأمور المتعلقة بالفضائل والرذائل، أو الحسن والقبح؛ منها ما يدركه الناس بالحسّ. ومنها ما يدركونه بعقولهم، فيعرفون ما يحقق لهم المصلحة، وما يسبب لهم المضرة. «وهذا ــ كما يقول ــ من العقل الذي ميز الله به الإنسان. فإنه يدرك من عواقب الأفعال، ما لا يدركه الحسّ. ولفظ العقل في القرآن، يتضمن ما يجلب به المنفعة، وما يدفع به المضرة»[3]. ومعنى هذا: أن النظرة الغائيّة إلى الفعل، والمتعلقة بنتائجه، لا بد أن يكون لها اعتبار في تقدير الفعل الفاضل، وغير الفاضل.

ولهذا: فقد ناقش الفلاسفة في دعوى بعضهم: بأن القضايا المتعلقة بالتحسين، والتقبيح العقليين ــ وهي من القضايا المشهورة ــ لا يدركها العقل والوهم، والحس. وبالتالي فليست قضايا يقينية. وقد اختار من بين هؤلاء الفلاسفة: «ابن سينا» الذي يقرر: أن الإنسان لو توهم بنفسه، أنه خلق «تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً نفسانياً، ولا خلقاً لم يقض في أمثاله بشيء»[4]. وأن الإنسان، لو ترك «وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، لم يقض بها طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسّه؛ مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح، لا ينبغي أن يقدم عليه»[5].

---

(١) ف. ض / مج / ٨، ص ٣١٠.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ١٣٦.
(٣) ف. ض. مج / ٨، ص ٣١١.
(٤) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٠، انظر النص، الإشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا. مصر، دار المعارف، ١٩٦٠، القسم الأول، ص ٤٠١.
(٥) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٨، انظر: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص ٤٠٠.

ويرد ابن تيمية تصور ابن سينا في إسهاب يمكن حصره في النقاط التالية:

أولاً : إن ذلك التصور ممتنع، فالإنسان إذا كان تام العقل، لا بد أن يعلم مدى منفعة العلم، والعدل، والصدق بالنسبة له ـــ مثلاً ـــ، وأنه بذلك تصلح نفسه، وتلتذ. ويعلم كذلك ضرر الكذب، والظلم، وأنه يفسد نفسه، ويؤلمها. وأيضاً، فإنه يعلم أنه إذا ظلم أبغضه الناس، وعادوه، وآذوه دون أن يكون بحاجة إلى من يعلمه ذلك. وأما العقاب الأخروي على ذلك الظلم، فكان بإعلام الشرع[1] ومعنى هذا: أن إدراك الفضائل، والتمييز بينها وبين الرذائل، قد يكون عقلياً، حيث يقوم العقل بدور الكاشف لذلك، ويكمل هذا بالشرع.

ولو قيل ـــ كما يفترض ابن تيمية ـــ: إن ثمة أناساً يلتذون برؤية القبائح، كما يلتذ الظالم بما يقوم به من ظلم. يجيب: بأن هذه اللذة في الواقع بدنية محضة، لم تخالط لا عقله، ولا قلبه، وهي مؤقتة سوف يعقبها في النهاية الألم. «وإذا لم يتألم فلغيبة عقله عن إدراك المؤلم، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه، ولا يتألم بها»[2]. ونضيف إلى ماذكره ابن تيمية، أن تصور ابن سينا يقوم على فكرة كسبية الأخلاق، وأنها تنال بالتعود ـــ كما ذهب إلى ذلك أرسطو. وكما أشرنا إلى ذلك من قبل ـــ ومن ثم أنكر دور الوظائف العقلية، والفطرية في إدراك الفروق بين الفضائل، والرذائل. ولذلك فقول «ابن سينا»: بأن العقل لا يستطيع أن يقضي بأن سلب مال الإنسان قبيح، غير دقيق. فالسلب لفظ عام. قد يكون بحق، وقد يكون بغير حق. وهو في الحالة الأخيرة قبيح باتفاق العقلاء[3].

ثانياً : إن أخص صفات العقل التي ميز الله بها الإنسان ـــ كما ذكرنا ـــ «أن يعلم ما ينفعه، ويفعله. ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحسن: النافع. والمراد بالقبيح: الضار. فكيف يقال: إن عقل الإنسان لا يميز بين الحسن والقبيح، أي بين الفضائل، والرذائل؟»[4]! وليس أدلّ على رفض هذا التصور، من أن العقل يدرك القيم الجمالية الرفيعة، ويصل إليها، وإلى من يتصف بها. كما ينفر من القبح،

(١) الرد على المنطقيين، ص ٤٣١.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٤٣١.
(٣) نفسه، ص ٤٢٨ ـــ ٤٢٩.
(٤) نفسه، ص ٤٢٩.

وممن يتصف به يقول: «بل جنس الناس يميل إلى من يتصف بالصفات الجميلة، وينفر عمن يتصف بالقبائح». فذاك يميل جنس الإنسان إلى سمع كلامه، ورؤيته. وهذا ينفر عن رؤيته، وسمع كلامه»[1].

ثالثاً : يلحظ ابن تيمية أن كلام «ابن سينا» حول الخير، والشر، واللذة، والجمال، ينطق بإدراك العقل للحسن، والقبح، وللفضائل، والرذائل، فابن سينا يصرّح بأن اللذة هي: إدراك الكمال، والخير لدى المدْرَك من حيث هو كذلك. والألم إدراك الشرور والنقائص لدى المدْرَك من حيث هو كذلك. ويرى أن الشر والخير يختلفان «بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير، هو مثل المطعم الملائم، والملمس الملائم. والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة»[2]. ومعنى هذا: أن الخير، أو الفضيلة في مجال الشهوة هو إدراك الملائم، والحصول عليه. والذي يعد خيراً وفضيلة في مجال القوة الغضبية: هو تحقيق الظفر والغلبة. أما الفضائل العقلية، أو الخير في مجال الأمور العقلية، فتارة يكون الحق، وتارة يكون الجميل. ومن ذلك أيضاً: نيل الشكر، والحمد، والمدح، والكرامة. والهمم في ذلك مختلفة. يقول ابن سينا: «والذي عند العقل فتارة وباعتبار فالحق. وتارة وباعتبار فالجميل. ومن العقليات، نيل الشكر، ووفور الحمد والمدح، والكرامة. وبالجملة: فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة»[3]. ويربط كذلك بين اللذة، والخير، والكمال. فيذكر، أن الخير هو الكمال، الذي يختص به شيء ما، ويتطلع للوصول إليه حسب استعداده الأول. وأن أية لذة تتعلق بشيئين: بكمال هو خير، وبإدراك لذلك الكمال[4].

وابن تيمية يوافق ابن سينا، فيما ذهب إليه بصدد القضايا الخلقية السالفة، ويشير إلى أن هذا اعتراف منه، بأن العقل يحب الحق، والجميل ويلتذ بذلك. يقول: «وهذا صحيح. فإن للإنسان قوتين، قوة علمية، فهي تحب الحق. وقوة عملية فهي تحب الجميل. والجميل هو الحسن. والقبيح ضده»[5].

---

(١) نفسه، ص ٤٣٠.
(٢) نفسه، ص ٤٣٣، انظر الإشارات والتنبيهات: قسمي ٣، ٤ ص ٧٥٦.
(٣) نفسه، ص ٤٣٣، الإشارات والتنبيهات. القسم السابق ص ٧٥٦.
(٤) نفسه، ص ٧٥٦.
(٥) نفسه، ص ٤٣٣.

ولكنه لا يوافقه على التفرقة بين الحق، والجمال في مجال العقليات. ويرى أن الحق يعني الجمال أيضاً، كما في القرآن، وفي السنة. ومن ذلك قوله تعالى: (ذلك بأن الله هو الحق. وأن ما يدعون من دونه هو الباطل) [الحج: ٦٢]. وقوله: (فذلكم الله ربكم الحق. فماذا بعد الحق إلا الضلال؟) [يونس: ٣٢] فما عُبِدَ من دون الله ــ برغم أنه موجود ــ خال من المعنى الجمالي. والغاية الجمالية فيه غير متحققة. «لأن المقصود منه بالعبادة معدوم»[1]. ومن ثم كانت العبادة باطلة، والسلوك ضلالاً، والإبطال ضد الإحقاق. كما في قوله تعالى: (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم. والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم. ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل، وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم) [محمد: ١ ــ ٢] ومما يدل كذلك على أن الحق، يتضمن الجمال، ما يشير إليه القرآن، من أن الأعمال السيئة المتصفة بالقبح، باطلة. كما في قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ــ الآية) [البقرة: ٢٦٤]. وفي قوله تعالى: (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ووجد الله عنده فوفاه حسابه ــ الآية) [النور: ٣٩ ــ ٤٠]. وفي قوله تعالى: (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) [الفرقان: ٢٣]. فهذه الأنماط السلوكية التي أشارت إليها تلك الآيات لم يتحقق فيها المعنى الجمالي، حيث لا تنفع، ولا تحمد. ومن ثم كانت باطلة لَمَّا شابها مَنٌّ وأذى، ورياء، وكفر.

وهكذا يقر ابن سينا بما نفاه من قدرة العقل على إدراك الحسن، والقبح. ثم يقول: «وبالجملة فما ذكروه تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل، والقبيح. وأن العاقل يلتذ بالجميل، ويتألم بالقبيح. وأن الجميل، كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك»[2].

رابعاً: يلاحظ ابن تيمية كذلك، أن ابن سينا، ينقض نفسه بنفسه، حين يذكر

---

(١) نفسه، ص ٤٣٤.
(٢) نفسه، ص ٤٣٠.

أن العقل لا يتأتى له إدراك الحسن، والقبح، ثم يجاهر بتفضيل اللذات العقلية. على كل من الحسية الظاهرة، والقلبية الباطنة. ويرتب اللذات هكذا: أدناها اللذة الحسية، وتليها في السمو، القلبية الباطنة، وأسماها كلها، اللذة العقلية يقول ابن سينا: «إنه قد يسبق إلى الأوهام العاميّة، أن اللذات القوية المستعلية هي الحسيّة، وأن ما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية»[1]. ويوضح هذه الفكرة بأمثلة عديدة منها: أن المشغول بلعب الشطرنج، أو النرد مثلاً، يفضّل ما هو فيه على ما يعرض له من منكوح، أو مطعوم، لاستغراقه في لذة الغلبة المتوهمة. وقد يعرض مطعوم، أو منكوح لطالب العفّة، والرياسة فيفضل مطلوبه مراعاة للحشمة التي يعتبرها أفضل، وأحب إليه، وألذ من غيرها. وكذلك كرام الناس فإنهم يجدون من لذة الإنعام الذي يصيب موضعه، ما يجعلهم يفضلون ذلك على «الالتذاذ بمشتهي حيواني متنافس فيه»[2]. وهكذا يصل ابن سينا إلى «أن اللذات الباطنة مُسْتَعْلِيَةٌ على اللذات الحسية، وليس ذلك في العاقل فقط، بل في العجم من الحيوانات»[3]. وذلك ككلاب الصيد التي تحمل الصيد إلى صاحبها، مع ما تحسه من جوع. «فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية؟»[4].

وابن تيمية يرى فيما قرره ابن سينا، تناقضاً مع ما نفاه. فهو يقرر: أن الإنسان ـــ بل الحيوان ـــ يلتذ بالحمد، والغلبة، وغير ذلك أعظم من اللذاذة بالأكل، والشرب. ولذة الأكل والشرب ظاهرة حسية، بينما اللذة تسلم بالحس الباطن، وبالوهم. وهذا ما نفاه ابن سينا. ومن ناحية أخرى فالتذاذ الإنسان بالإثيار، وبمراعاة الحشمة، ونحو ذلك، لأنه يرى هذا جميلاً، وغيره قبيحاً. وهو يلتذ بفعل الجميل، لا لذة باطنية يحس بها، فكيف يقال: إن الحسن والقبح لا ينال بشيء

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٤٣١ الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، والرابع، ص ٧٤٩.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٤٣١، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث والرابع ص ٧٥١.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٣١، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث والرابع، ص ٧٥١.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٢، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث والرابع ص ٧٥١.

من قوى النفس، وإنما يصدق لمجرد الشهرة فقط، من غير موجب حسي، ولا وهمي، ولا عقلي؟»[1].

وهكذا يأخذ ابن تيمية على ابن سينا. ومن تابعه، تناقضهم في مثل تلك القضايا، كما رأينا، ويعلل هذا بقوله: «إنهم تارة يقولون بموجب الفطرة السليمة، فيكون كلامهم صحيحاً. وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة، التي فسدت بالاعتقادات الفاسدة، فيقولون كلا ما باطلاً»[2].

خامساً : ويأخذ على الفلاسفة ــ كذلك، ومنهم ابن سينا ــ زعمهم بأن القضايا المشهورة، غير يقينية، معللين ذلك بأنها ليست برهانية علمية. ويرد هذا الادعاء بأن قولنا: العدل حسن، وجميل، والظلم قبيح، وغير ذلك من القضايا المشهورة، «من أعظم اليقينيات، المعلومة بالعقل»[3].، بل إنها موضع اتفاق بين سائر أفراد الجنس البشري، وقد علموا هذا «بالحس، والعقل، والتجربة»[4]. وفضلاً عن ذلك فالحجج التي ذكروها في هذا الصدد لا تنافي كونها يقينية. حيث ذكروا أن «موجب الحكم بها العادات، أو الأحوال النفسانية، أو مصلحة النظام»[5]. فكونها عادات يعني أنها من المجربات، وكون قوى النفس تقتضيها، يدل على ملاءمتها للطبيعة البشرية. وهذا هو معنى الحسن. «وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها لا ينافي كونها صادقة معلومة»[6]. بل إن هذه القضايا فطرية، حيث فطر الناس على حب ما يلائمهم، وبغض ما يضرهم، ومن ثم كانت من لوازم الإنسانية التي يتفق عليها جميع الناس، والأمم؛ «فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية»[7]. ومن ثم كان الفلاسفة متناقضين، ومضطربين بصدد هذه القضايا.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٤٣٢.
(٢) نفسه، ص ٤٣٥.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٢ ــ ٤٢٣.
(٤) نفسه، ص ٤٢٤.
(٥) نفسه، ص ٤٢٨.
(٦) الرد على المنطقيين ص ٤٢٨.
(٧) الرد على المنقيين، ص ٤٣٠.

وهكذا تبين لنا أن المعايير العقلية، والفطرية من وجهة النظر الإسلامية، كما نراها لدى ابن تيمية، ضرورية للتفرقة بين الفضائل، والرذائل. وهذه المعايير الإنسانية لا بد أن تكون صادقة، لأنها تحمل في طبيعتها مبررات صدقها، ومن ثم كانت ضرورية، وحقاً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: هل تكفي هذه المعايير العقلية والفطرية وحدها لتقرير التمييز بين الفضائل والرذائل، والإجابة على ذلك بالنفي. إذ لا بد — مع هذا — من المعايير الدينية إذا كان ثمة دين. وإلا فإنها تكفي. على أنه ينبغي أن نلاحظ — كما ذكرنا قبل ذلك — أن العقل، والدين متفقان في ذلك.

المعايير الدينية :

تعتبر المعايير الدينية — في الحقيقة مكملة للمعايير العقلية، والفطرية، وضابطة لها. وقد أشرنا عند حديثنا عن وهبية الأخلاق وكسبيتها، إلى أن الرسل بعثوا، لتكميل الفطرة، ودلالة الناس على ما يحقق لهم السعادة، والنعيم في الآخرة. ومن ثم كان «الفرق بين المأمور والمحظور، كالفرق بين الجنة والنار، واللذة والألم، والنعيم والعذاب. ومن لم يدرك هذا الفرق: فإن كان لسبب أزال عقله هو به معذور، وإلا كان مطالباً بما فعله من الشر، وتركه من الخير»[١].

وبالإضافة إلى هذا الجانب العقلي، والفطري، فهناك الجانب الوجداني، القلبي، الذي تعتمد عليه الشريعة في تقدير الفعل، من حيث كونه فاضلاً، أو غير فاضل. وفي هذا الصدد يذكر ابن تيمية، أن الأعمال الظاهرة «لا تكون صالحة مقبولة، إلا بتوسط عمل القلب... وكذلك عمل القلب لا بد أن يؤثر في عمل الجسد»[٢]. ولذلك فإن كل شريعة، غير معتمدة على حقيقة باطنة، فإن صاحبها لا يعد من المؤمنين حقاً. كما أن كل حقيقة لا بد أن توافق الشريعة، وإلا فإن صاحبها خارج عن شرع الله[٣]. وعلى هذا: فحياة البدن «بدون حياة

---

(١) ف. ض. مج / ٨، ص ٣١٢.
(٢) ف. ض. مج / ١١، ص ٣٨١ / ٣٨٢.
(٣) ف. ض. مج /٨، ص ٣١٦.

القلب من جنس حياة البهائم»[1]. كما أن زكاته معنى زائد على طهارته من الذنوب[2].

وبالإضافة إلى هذه الأبعاد الداخلية، فيما يتعلق بالمعايير الدينية، فهناك كذلك أبعاد خارجية، منها: أن تكون قائمة على ما يحبه الله ويرضاه، وهو لا يحب إلا الطيب، والفاضل وعلى ما يكرهه، ويبغضه، وهو لا يبغض إلا الخبيث والفاسد. ومنها: ضرورة تحقيق المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد، وتقليلها. ومنها: اعتبار الظروف والأحوال المصاحبة والمحيطة بالسلوك، وصاحبه. ومنها: ضرورة مراعاة طاقة الإنسان ووسعه.

وقد يكون من الضروري أن نضع بين أيدينا منذ البداية المبادىء التالية، قبل الخوض في بعض التفاصيل، كما يفهم من كلام ابن تيمية:

أولاً : إن الدين يعمل على تحقيق المبادىء الخلقية الآتية، في إطار نظرية للسلوك الفاضل، وغير الفاضل :

١ ــ تحصيل المصالح وتكميلها.
٢ ــ تعطيل المفاسد وتقليلها.
٣ ــ ترجيح خير الخيْرين.
٤ ــ منع شر الشرين.
٥ ــ تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما.

ثانياً : والدين قد حمد أفعالاً هي الحسنات، ووعد عليها.
ــ وذم أفعالاً هي السيّآت وأَوْعَد عليها.
ــ وقيد الأمور بالقدرة، والاستطاعة، والوسع، والطاقة.

كما في مثل قوله تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم) [التغابن: ١٦] وقوله: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) [البقرة: ٢٨٦] وقوله: (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) [الطلاق: ٧][3].

---

(١) ف. ض. مج / ١٠، ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٦.
(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٤٨.

ثالثاً: أن يكون السلوك تابعاً لأمر الله ورسوله. وأن يكون، مشروعاً ومسنوناً، ونقصد بالعمل المشروع: ألا يكون السلوك موجهاً ضد ظاهرة من الظواهر الدينية المقررة، وهو العمل الصالح. وأن تتوفر فيه النية الصالحة المحمودة، بأن يكون مجرداً من أي باعث سوى إرادة وجه الله[1]. وأن يكون ملائماً لأحوال الإنسان طالما كان مراعياً لما يحبه الله، وتاركاً ما يبغضه[2]. وبهذا التحديد، فإن الفضائل لا تختلط بالعبادات، أو العمل المشروع. كالصلاة مثلاً — أو المواهب الفطرية، أو العادات الحسنة، أوالمهارات — الاجتماعية[3].

ولإيضاح هذه المبادىء، والمعايير، فإننا نقسم الحديث عنها إلى ثلاثة مجالات، وهي:

أولاً : مجال التعارض بين الفضائل والرذائل، والظروف المحيطة، والمصاحبة لكل منهما.

ثانياً : مجال الأنماط السلوكية المباحة، وهي تلك التي لا توصف في حد ذاتها بالفضيلة، أو الرذيلة. ثالثاً: مجال الإصلاح والتربية.

مجال التعارض :

والتعارض قد يكون :

(أ) بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما.

(ب) بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما.

(جـ) بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بحيث يكون فعل الحسنة مستلزماً لوقوع السيئة، أو يكون ترك السيئة مستلزماً لترك الحسنة.

وفيما يتعلق بالجانب الأول: فإنه تقدم الحسنة الفاضلة، أو الراجحة، وتفوت المرجوحة. «مثل: تقديم قضاء الدين المطالب به، على صدقة التطوع»[4]. ومن

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٣٥.

(٢) نفسه، ص ١٣١.

(٣) قارن د. أحمد محمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام. رسالة دكتوراة. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة ١٩٧٧،. ص ٢٠.

(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥١.

ذلك، تقديم نفقة الأهل، أو الوالدين على نفقة الجهاد الذي لم يتعين[1].

ونفهم من هذا، أن ابن تيمية يقرر: أن الفضائل «تتدرج في الوجوب والعلو» كما يشير إلى أن ثمة تناسباً عكسياً بين الوجوب والعلو.

فإذا كان هناك تقابل بين فضيلتين في أي موقف، فإنه يجب الحفاظ على الفضيلة الأشد وجوباً، والأقل علواً، وترك الفضيلة الأقل وجوباً، والأكثر علواً. ولذلك فإن قضاء الدين مثلاً، لا يمكن التفريط فيه بسبب صدقة التطوع رغم أنها أكثر علواً من حيث الفضيلة[2].

وأما الجانب الثاني: فإنه ينبغي دفع أسوئها باحتمال أدناها؛ وذلك كأن تلحق بعض الأذى بإنسان مّا، قاصداً دفع شر أعظم، بأن يكون مُتَهَوِّرا في غضبه، أو، مقدماً على جريمة بشعة مثلاً. ومثاله في المجال الشرعي القريب الصلة بهذا الجانب: تقديم قطع يد السارق، وجلد الشارب على مضرة السرقة، والشرب، فعند المقارنة يتضح أن القتل، والقطع، شرور تلحق النفس والبدن، ولكنها أهون من الآثار الناجمة عن تلك الأنماط السلوكية؛ «فإنما أمر بها ـــ مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر ـــ لدفع ما هو أعظم ضرراً منها، وهي جرائمها، إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير، إلا بهذا الفساد الصغير»[3]. فهذه العقوبات مع أنها شرعية إلا أن القصد منها، دفع أضرار أكثر خطورة وفساداً. ومعنى هذا: أنه يكون من الفضيلة، دفع تلك الأخطار، ودرء هذه المفاسد، وإن كان الطريق إلى ذلك بأعمال هي في الأصل رذيلة. والأمر كذلك بالنسبة للجانب الأول، فإن تقديم الحج على جهاد العدو ـــ مثلاً ـــ يعتبر سلوكاً غير فاضل، وإن كان الحج في حد ذاته ركناً من أركان الإسلام، طالما كانت ضرورة الجهاد أكثر إلحاحاً، وخطر العدو، قاب قوسين أو أدنى.

وهل معنى هذا، أنه يقر مبدأ: «الغاية تبرر الوسيلة»؟ الواقع: أن الأمر ليس

---

(١) نفسه، ص ٥٢.

(٢) قارن د. أحمد محمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام، ص ٢٢٥ ويطلق الباحث على هذا المعيار اسم «التناسق الخلقي».

(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥٢.

هكذا. فالغاية ليست مطلقة، وإنما هناك ظروف أمّة بأكملها، ومصالح مجتمع بأسره، بما فيه من دماء، وأعراض، وشيوخ، وكهول، ونساء، وأطفال. أي إن ثمة واقعاً يفرض نفسه، ويتطلب بذل أقصى الجهود، واتخاذ كافة الوسائل لدرء الخطر الكاسح الذي يتهدده. وهذا الموقف، لا يختلف عن الضرورة الطبية التي تقضي ببتر أحد الأعضاء مثلاً.

وأما التعارض بين الحسنة، والسيئة، فإنه يقدم الأرجح من منفعة الحسنة، ومضرة السيئة[1]. وذلك كأن يضطر الإنسان إلى أن تمتد يده إلى طعام غيره ــ مثلاً ــ إذا كان في مخمصة شديدة. أو يضطر إلى إتلاف شيء من زرع غيره لكي يخمد حريقاً شب في منزل مجاور له» وهكذا.

ومما سبق نتبين أن السيئة، أو السلوك غير الفاضل، يكون فاضلاً في حالتين، دفع ما هو أسوأ إذا لم يدفع إلا به. وتحصيل ما هو أنفع من تركه إذا لم يحصّل إلا به. أو كما عبر عن هذا بقوله: «فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين، دفع ما هو أسوأ منها، إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل ما هو أنفع من تركها، إذا لم يحصل إلا بها»[2].

وأن الحسنة، أو الفضيلة «تترك في موضعين، إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة»[3].

على أن هذا يختلف عما يدخل في باب سعة الدين، ورفع الحرج، الذي قد تختلف فيه الشرائع، كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط أركان الصلاة لأجل المرض «فهذا باب آخر»[4]. وأمّا ما تحدثنا عنه سلفاً «فإن جنسه لا تختلف فيه الشرائع، وإن اختلفت في أعيانه ــ بل ذلك ثابت في العقل. كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين، وشرّ الشرّين»[5].

---

(١) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥١.
(٢) نفسه، ص ٥٣.
(٣) نفسه، ص ٥٣.
(٤) نفسه، ص ٥٣ ــ ٥٤.
(٥) نفسه، ص ٥٤.

ومعنى هذا؛ أن العقل، والدين يتفقان في تقرير تلك المعايير، أو «الموازنات» كما سماها، وهي كلها تقوم على أساسها، مراعاة المصلحة، والمواءمة. ولهذا يقال: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد. والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها... فإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة، ودفع مفسدة فينظر في المعارض له. فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن عملاً فاضلاً. وذلك إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته. «لكن اعتبار مقادير المصالح، والمفاسد هو بميزان الشريعة»[1]. بمعنى: أنه لا يتعارض مع الدين، ولا يخرج عن قوانينه وأهدافه العامة.

وتطبيقاً لهذه المبادىء، فإذا كان ثمة جماعة، أو فرد من الناس يفعلون الطيب والخبيث، أي المعروف والمنكر، بحيث لا يفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوها معاً، أو يتركوها معاً. فهؤلاء لا يجوز أن يؤمروا بمعروف، ولا ينهوا عن منكر، ولكن ينبغي النظر في الموقف ، ومتطلباته، فإذا كان تحقيق المعروف أكثر فحينئذ يكون من الفضيلة الأمر به، وإن كان مستلزماً لما دونه من المنكر. وإذا كان النهي عن المنكر يستلزم تفويت معروف أعظم، لا يجوز النهي. «بل يكون النهي من باب الصد عن سبيل الله»[2]. بمعنى: أنه يكون عملاً غير فاضل. وإذا كان المنكر أغلب نهى عنه، وإن استلزم ترك ما دونه من المعروف. «ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر، الزائد عليه، أمراً بمنكر. وسعياً في معصية الله»[3]. أما إذا تكافأ المعروف، والمنكر المتلازمان لا يؤمر بهما، ولا ينهى عنهما. «فتارة يصلح الأمر. وتارة بصلح النهي. وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي. حيث كان المعروف والمنكر متلازمين. وهذا في الأمور المعيَّنة الواقعة»[4].

ومعنى هذا: أن العمل أو السلوك ـــ في حد ذاته ـــ قد يكون فضيلة، ولكنه في الموقف المعين الذي يترتب عليه ضرر أكثر خطورة، فإنه يصبح رذيلة.

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨ ص ١٢٩.
(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٢٩.
(٣) نفسه، ص ١٣٠.
(٤) نفسه، ص ١٣٠.

ومن ناحية أخرى، فثمة سلوك قد يوصف في حد ذاته بالرذيلة، ولكنه، قد يصبح فضيلة، في موقف معين إذا كان محققاً لمصلحة راجحة. وهكذا.

ومن أمثلة ذلك: أن المتولي للسلطان العام، أو الولاية، أو القضاء، ونحو ذلك، إذا كان لا يُمَكَّنُ من أداء الفضائل، وترك الرذائل، ولكنه يتعمد أن يعمل على تحقيق هذا، فإنه تجوز له الولاية. بل قد تكون واجبة في حقه، وذلك حسبما تمليه الظروف، وتقتضيه المصلحة العامة، ففي الحالات الاستثنائية مثلاً كجهاد العدو، وإقامة الحدود، وتحقيق الأمن، قد يتطلب الأمر، تولية من لا يستحق، «وأخذ بعض ما لا يحل، وإعطاء بعض من لا ينبغي، ولا يمكنه ترك ذلك»[1]. وهذا من قبيل «ما لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً، أو مستحباً إذا كانت مفسدته، دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب»[2]. والواجب هنا يشمل كلا النوعين: الديني، والخلقي.

غير أن مدار الأمر في ذلك كله، على القصد، والنية. أي الإرادة؛ فإذا كان قصد الإمام، أو القاضي تحقيق العدل، ودفع الظلم، وكان الطريق إلى ذلك «باحتمال أيسره، كان ذلك حسناً مع هذه النية. وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها، جيداً»[3]. بمعنى: أنه يكون سلوكاً فاضلاً، وإن كان فيه بعض الشرور. وقد أشرنا عند حديثنا عن البواعث، والغايات الدينية، إلى أن يوسف الصديق، قد طلب أن يتولى إدارة خزائن حاكم مصر، الذي كان كافراً هو وقومه. وكان من بين الأموال التي تنفق في هذا الصدد، تلك المخصصات المالية للملك وحاشيته، فهذا مع ما فيه من ظلم، لا يتفق مع طبيعة الشرائع السماوية، إلا أن العدل الذي قصده يوسف كان أعظم من ذلك الظلم». ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد، وهو ما يراه من دين الله. فإن القوم لم يستجيبوا له. لكن فعل الممكن من العدل، والإحسان»[4]، واستطاع بذلك أن يحقق للمؤمنين الكرامة، ولولا توليته لما كان هذا.

وكذلك المتوسط بين الظالم، والمظلوم، قاصداً دفع الظلم الأشد،

---

(١) ، (٢) نفسه، ص ٥٥.

(٣) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥٥.

(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥٦ / ٥٧.

باحتمال الظلم الأيسر، كأن يأخذ من المظلوم مالاً، ويعطيه للظالم لكي يكف ظلمه عنه. فهذا المتوسط مع هذه النية يكون «محسناً». أما لو توسط إعانة للظالم «كان مسيئاً»[1].

على أنه في هذا المجال يحذر من فساد النوايا، والأعمال، لاسيما لدى أولئك الذين يهدفون إلى نيل السلطان، والمال. وهم في سبيل ذلك يفعلون المحرمات، ويتركون الواجبات، «لا لأجل التعارض، ولا لقصد الأنفع والأصلح»[2].

ولهذا: فإذا اجتمع واجبان، لايمكن الجمع بينهما، فإنه يقدم أكثرهما تأكيداً، وإلحاحاً. ومن ثم يصبح الآخر غير واجب، ولا يعتبر تركه لهذا ترك واجب في الحقيقة. وإذا اجتمع محرمان، لا يمكن ترك أعظمهما، إلا بفعل أدناهما، فإنه لا يكون فعل الأدنى في هذه الحالة محرماً في الحقيقة، حتى وإن سميت الحالة السابقة ترك واجب، وسميت الحالة الثانية فعل محرم، وذلك حسب الإطلاق العام، لكن هذا لا يضر. «ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم، للمصلحة الراجحة، أو للضرورة، أو لدفع ما هو أحرم»[3]. وعلى هذا: فترك الواجب، وفعل المحرم يعتبر عملاً فاضلاً في واقع الأمر، وإن كان كل منهما له اسمه الخاص به، حسب الإطلاق العام، دون النظر إلى الظروف المصاحبة، أو النية الصادقة، والإرادة الخيِّرة.

وهذا التعارض بين تلك الأنماط السلوكية، يحدث كثيراً في واقع الحياة ــ كما يذكر ــ لاسيما في الفترات، والأمكنة التي تقل فيها آثار النبوة، وخلافتها. وكلما ازداد نقصها تكثر مثل هذه المسائل المتعارضة. «ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة. فإذا اختلطت الحسنات، بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم»[4]. ومصدر هذا الاختلاف، أن جماعة ينظرون إلى الحسنات فيفضلون هذا الجانب على ذاك، وإن تضمن سيئات أو رذائل أعظم. وجماعة أخرى ينظرون إلى السيئات فيفضلون ذلك الجانب، وإن تضمن ترك حسنات أعظم. وثمة فئة ثالثة

---

(١) نفسه، ص ٥٥.

(٢) نفسه، ص ٥٦.

(٣) نفسه ص ٥٧.

(٤) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥٧ ــ ٥٨.

ينظرون إلى الحسنات، والسيئات، فلا يتبين لهم ما في هذا من منفعة، أو ما في ذاك من مضرة. أو قد يتبين لهم، ولكنهم لا يجدون من يعنيهم «العمل بالحسنات، وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء»[1]. وبهذا التصور يضع شيخ الإسلام أيدينا على بعض أسباب الخلط في الأحكام الخلقية فيما يتعلق بالفضائل، والرذائل حسبما توحى به المعايير العقلية، التي لم تسلم من تسلط الأهواء. ومعنى هذا، أن هذه المعايير العقلية تعتبر غير خالصة. ومن ثم يقع الاضطراب بسبب اختلاف النظرات الجزئية، وبسبب غيبة الحق، وبسبب عدم الاهتداء إلى الأنفع والأصلح، أو عدم معرفة المضرة، وعدم وجود من يهتم بهذا الحق أو ذاك.

ومن ثم فإنه عندما تشتبه الأمور، ينبغي للمؤمن أن يتبين الحق، فلا يقبل على العمل الفاضل إلا بعلم ونيّة[2]. ومعنى هذا: أن المعرفة العقلية بطبيعة السلوك الفاضل، وغير الفاضل في ضوء المعايير الشرعية، مع النية، والإرادة الخيّرة أمر حيوي للخروج من هذا المأزق، حيث يمكن الكشف عن الفروق التي تميز بين الفضيلة، والرذيلة، وبذلك يكون من الواجب الخلقي، والديني حتيمة الالتزام الأدبي بالسلوك الفاضل، وتجنب السلوك غير الفاضل، حسبما تبّين. وإلا كان العمل الإنساني غير فاضل.

الأنماط السلوكية المباحة :

وفيما يتعلق بالفعل المعيّن المباح، فإما أن تكون مصلحته راجحة، لأن الإنسان يستعين به على أداء العمل الفاضل، مع توفرّ النية الخيّرة فيه، «فهذا يصير محبوباً راجح الوجود بهذا الاعتبار»[3]. وإما أن يكون مفوتاً لعمل أفضل، بحيث يشغل الإنسان عن الفعل المستحب، فعدمه أفضل[4]. وهذا يعني: أن السلوك الذي لا يتصف بالفضيلة، أو الرذيلة، قد يكون فاضلاً، إذا كان وسيلة إلى أداء العمل الفاضل. ويكون رذيلة إذا كان مفوتاً للعمل الفاضل. أو كان وسيلة لرذيلة.

---

(١) نفسه، ص ٥٨.

(٢) نفسه، ص ١٣٠.

(٣) ف. ض. مج / ١٠، ص ٥٢٩.

(٤) نفسه، ص ٥٢٩.

مجال الإصلاح والتربية :

وفي هذا المجال يشير إلى الفكرة العامة بقوله: وأما من حيث النوع، أو الفاعل الواحد، أو الطائفة الواحدة، فالقاعدة العامة في هذا الصدد هي: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحمد الفضائل، وذم الرذائل، «بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات أكثر منه، أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهي عن المنكر، حصول أنكر منه، أو فوات معروف أرجح منه»[1].

ومعنى هذا: أن المتصدي للإصلاح الاجتماعي، والقائم على التربية الخلقية، عليه أن يضع في حسبانه القواعد أو المبادىء التالية، حتى يكون عمله فاضلاً، ومثمراً:

١ ــ ألا يكون الأمر بالفضائل: أو التوجيه إليها، مسبباً للتفريط في فضائل أكثر. أو، مؤدياً إلى الوقوع في رذائل أعظم.

٢ ــ ألا يؤدي النهي عن الرذائل، إلى الوقوع في أشنع منها وأكبر. وألا يكون مؤدياً إلى ترك فضائل أكثر أهمية وإلحاحاً. وإلا فإن المعايير الخلقية للفضائل، والرذائل تقضي باعتبار مثل هذا السلوك الإصلاحي، سلوكاً غير فاضل، وإن كان في ظاهره ــ حسب الاعتبار العام ــ يعد فاضلاً.

٣ ــ ويضاف إلى ذلك، أن تكون محبة المعروف، وإرادته وكراهة المنكر وبغضه موافقة «لحب الله وبغضه، وإرادته وكراهته الشرعيين»[2].

٤ ــ وكذلك ينبغي مراعاة القدرة، والطاقة، والوسع «ومتى كانت إرادة القلب، وكراهته كاملة تامة، وفعل العبد معها، بحسب قدرته فإنه يعطي ثواب الفاعل الكامل»[3]. ومعنى هذا: أن العمل على غرس حب الفضيلة في نفوس وأفئدة المتلقين، يكون واجباً خلقياً أساسياً لما له من فاعلية تظهر نتائجها على الجوانب الإرادية، المتعلقة بالسلوك الفاضل. والأمر كذلك بالنسبة إلى العمل على إثارة نزعة الكراهية، والنفور تجاه الأنماط السلوكية غير الفاضلة.

---

(١) نفسه، ص ١٣٠.

(٢) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٣١.

(٣) نفسه، ص ١٣١.

وتطبيقاً لهذه المبادىء: ما فعله النبي (ﷺ) مع قادة النفاق والفساد، فقد أقر (عبدالله بن أبيّ)، وأقرّ أمثاله من المنافقين البارزين، لما لهم من أعوان. ذلك أن عقابهم يستلزم تفويت معروف أكثر، إذ قد يغضب له قومه، وتثور حميتهم، وفي هذا ضرر كبير. فضلاً عن نفور الناس إذا تناهى إلى أسماعهم، أن محمداً يقتل أصحابه، «ولهذا لما خاطب الناس في قصة الإفك بما خاطبهم به، واعتذر منه، وقال له (سعد بن معاذ) قوله الذي أحسن فيه، حمى له (سعد بن عبادة) مع حسن إيمانه»[1].

وعلى المصلح أو المربي ــ كذلك ــ أن يعفو في بعض الأشياء، دون أن يبيحها أو يسقطها. بل يفعل هذا سياسة، وحيلة؛ كأن يكون في أمره بفضيلة فعلاً لرذيلة أكبر منها «فيترك الأمر بها دفعاً لوقوع تلك المعصية»[2]. دون أن يخل هذا بفضيلة مسلكه. وذلك كأن يرى أن في تقديمه مذنباً إلى سلطان ظالم، مؤدياً إلى فساد أكبر، حيث يعتدى عليه في العقوبة اعتداء يسبب له أضراراً بالغة. ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات، تفريطاً في معروف أعظم منفعة من تركها، فينبغي السكوت عن هذا النهي، تفادياً للتفريط في المعروف. وإلا فإن سلوكه يكون غير فاضل[3]. وذلك كأن يكون هناك من الناس من لا يتقيد بالعمل الفاضل لجهله، أو لظلمه، بحيث يتعذر القضاء على هذا أو ذاك، فالأصلح في مثل هذا الموقف «الكف والإمساك عن أمره ونهيه»[4].

وعليه كذلك أن يضع في حسبانه أن يضع مقدرة الناس على العلم والعمل، وأن يراعى مدى طاقتهم، وإقبالهم على ما يقوم بهم من توجيهات. ومن ثم فإنه ينبغي أن ينهج معهم منهجاً تربوياً ملائماً، ومؤثراً، بأن يَترفَّق بهم، ويتدرج معهم شيئاً فشيئاً، حتى لا يثقل عليهم فيملوا، وتكون النتيجة عكسية. يقول: «فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء، أو الأمراء، أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء

---

(١) ف. ض. مج / ٢٨، ص ١٣١ (راجع في هذا مثلاً: تفسير ابن كثيرة ط / الشعب، جـ / ٦، ص ١٩ ــ ٢٠.

(٢) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٥٨.

(٣) نفسه، ص ٥٨.

(٤) نفسه، ص ٥٩.

به الرسول شيئاً فشيئاً. ومعلوم أن الرسول لا يبلّغ إلا ما أمكن علمه، والعمل به. ولم تأت الشريعة جملة... وكذلك المجدد لدينه والمحي لسنته، لا يبّلغ إلا ما أمكن علمه، والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام، لا يمكن حين دخوله، أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها»[1].

والأمر كذلك بالنسبة للمتعلم، والمسترشد، والتائب، فلا ينبغي في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين، ولا أن يذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك. وحينئذ لا يكون واجباً عليه في هذه الحالة. وليس للعالم أو لغيره أن يوجب ذلك عليه منذ البداية «بل يعفو عن الأمر والنهي، بما لا يمكن علمه، وعمله إلى وقت الإمكان. كما عفى الرسول عما عفى عنه إلى وقت بيانه. ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات، وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل»[2]. ومع فرض انتفاء ذلك فينبغي معرفته، والعمل بموجبه. ومن ثم يتبين سقوط كثير من الواجبات، والتغاضي عن كثير من المحرمات «لعدم البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب، أو التحريم، فإن العجز مسقط للأمر والنهي، وإن كان واجباً في الأصل»[3].

والسؤال الذي يثار هنا، هل يفترق الواجب الخلقي عن الواجب الديني في مثل هذا الموقف؟ أو بعبارة أخرى، هل تفترق الفضائل الدينية عن الفضائل الخلقية في هذا المجال؟. والإجابة على ذلك تحتاج إلى تفصيل: إذ من شرط الواجب الخلقي أن يكون وفق طاقة الإنسان، وفي متناول يده، مع بذله ما يستطيع من جهد. وإلا فإننا نطلب منه أن يتصدى للقيام بسلوك يعجز عنه. وحينئذ لا يكون واجباً خلقياً. والأمر كذلك في هذا الموقف الذي نحن بصدده، فطالما كان الإنسان عاجزاً عن الإحاطة بكل الأحكام الدينية، والخلقية المتعلقة بالسلوك الفاضل، وغير الفاضل، وطالما كان المصلح والمربي يرى أن المصلحة، والمنفعة تفرض عليه أن يتغاضى عن بعض الأنماط السلوكية غير الفاضلة، ريثما يتمكن شيئاً فشيئاً، من تحقيق ما يهدف إليه من غرس حب الفضائل، والخيرات في

---

(١) ف. ض. مج / ٢٠، ص ٦٠.
(٢) نفسه، ص ٦٠.
(٣) نفسه، ص ٦١.

نفسه، وإثارة نزعة الكراهية للرذائل أو المنكرات لديها. وبهذا فإن سلوك المصلح والمربي يكون سلوكاً فاضلاً، ومنهجه ــ في هذا ــ منهج فاضل. وأما بالنسبة لسلوك المتربي، والمتعلم، والتائب ومن على شاكلتهم من حيث مخالفته للقواعد الخلقية والدينية فهو غير مؤاخذ عليه دينياً، وإن كان في الواقع غير خلقي، غير أن درجة استهجانه، والنفور منه، لابد أن تكون أخف وطأة من غيرها، وذلك حسبما تقضي به المعايير الخلقية للفضيلة والرذيلة. ولذلك يقول: «فليس الأفضل، الأشرف هو الذي ينفع في وقت، بل الأنفع في كل وقت ما يحتاج إليه العبد في ذلك الوقت، وهو فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى عنه. ولهذا يقال: المفضول في مكانه وزمانه أفضل من الفاضل»[١]. وبهذا تختلف النظرة إلى الفضيلة من المنظور الإسلامي، عنها من منظور الواجب «الكانتي» الصوري التجريدي. ففي النظرة الإسلامية ــ كما نجدها لدى ابن تيمية ــ لا بد من اعتبار ملاءمة الزمان والمكان، والفاعل، والغاية، والنتيجة، والتجرد عن الأهواء، وغير ذلك من الاعتبارات. وليس الأمر كذلك في النظرة الكانتية. ولذلك يذكر «كانت» أن «الواجب ينبغي أن يكون صالحاً لجميع الكائنات العاقلة ــ وهي وحدها التي يمكن أن يطبق عليها أمره تطبيقاً مطلقاً ــ وبهذا الاعتبار وحده، تكون كذلك قانوناً لكل إرادة إنسانية»[٢]. وقد ناقشنا هذه النظرة عند حديثنا عن مصدر الإلزام الخلقي. ومن ثم يرى «كانت» أن الواجب في صورته التجريدية، لا بد أن يكون بمعزل عن أي مدد سماوي أو أرضي[٣]؛ فلا يعتمد العقل على «القوانين التي توحي بها حاسة فطرية ــ أو ــ لا أدري ــ كما يقول: طبيعة ما تعتبر ذاتها حامية لها، فهذه القوانين الأخيرة هي في مجموعها خير بلا ريب من لا شيء، ولكنها مع ذلك لا يمكنها أبداً أن تزودنا بمبادىء كتلك التي يزودنا بها العقل»[٤].

ومن ناحية أخرى فهناك ــ في المجال الديني ــ تفاوت في درجات الفضائل

---

(١) ف. ض. مج / ١٧، ص ١٣٢.

(٢) كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي. مصر دار النهضة العربية ط / ٢ ١٩٦٩، ص ١١٨.

(٣) أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ١١٨.

(٤) نفسه، ص ١١٩.

من حيث أفضليتها، وذلك مراعاة لطبيعتها، وللدوافع التي تدفع إليها، وللظروف المحيطة بها. ومن ذلك على سبيل المثال.

قد يكون الاشتغال بتصفية النفس من الأمراض النفسية كالحسد، والكبر، وغير ذلك من الرذائل «أوجب من نوافل الصيام. وقد تكون الأعمال الظاهرة، ــ كقيام الليل مثلاً ــ أفضل من مجرد ترك بعض الخواطر التي تخطر بالقلب، كالغبطة وغيرها، بناء على أن الأعمال الظاهرة قد تساعد على تركها[1]. والقصد بالصدقات العظيمة، والجهاد العظيم أفضل من قراءة القرآن. على أن الإتيان بمثل هذه الأعمال الفاضلة، لا يغني عن الصلاة، ومن ثم فلا يقوم ثوابها، مقام ثواب الصلاة، التي تعد ضرورة دينية لا يسد غيرها مسدها. وذلك كحاجة الإنسان إلى الطعام، وهو جائع، فلا يمكن تلبيتها بشيء آخر غير الطعام، من الذهب أو غيره. والأمر كذلك بالنسبة للصلاة. وقد يكون تسبيح بعض الناس أفضل من قراءة غيره، بل إن الإنسان الواحد قد يختلف حاله، فقد يؤدي العمل المفضول على وجه كامل، فيكون أفضل من سائر أعماله الفاضلة. «وقد غفر الله لبغيّ، لسقيها الكلب، كما ثبت في الصحيحين. وقد ينفق الرجل أضعاف ذلك فلا يغفر له، لعدم الأسباب المزكية للعمل»[2].

تقييم معايير الفضائل، والرذائل :

وبعد هذه الجولة مع المعايير الخلقية للفضائل، والرذائل لدى ابن تيمية، فإنه يمكننا أن نستخلص النقاط التالية :

أولاً: أنه أقام تلك المعايير على أسس عقلية، وفطرية، بما ذكره من مبادىء: الحق، والخير، والسعادة، واللذة العقلية الشريفة، والأصلح، والأنفع، والأجمل. والملائم والمحبوب للفطرة وغير ذلك مما أشرنا إليه. وهذا هو معيار الفضيلة، وضد ذلك الرذيلة.

ثانياً : أنه أقامها كذلك على أسس دينية. تعتمد أولاً : على القواعد العقلية، والفطرية السالفة. وتعتمد ثانياً: على الإيمان بالإرادة، أو التوجيه الإلهي الذي لا يتوخى إلا ما يحقق للناس السعادة القصوى في الدنيا والآخرة. وتعتمد ثالثاً: على

---

(١) ف. ض. مج / ١١، ص ٣٨٢.

(٢) ف. ض مج / ١٧، ص ١٣٩، انظر ص ١٤٥.

عناصر: الإرادة الحرّة، والطاقة، والوسع، وإمكانية العلم والعمل. بالإضافة إلى الصدق النفسي، والتعلق القلبي بالفضائل، والنفور القلبي الصادق من الرذائل. وتعتمد رابعاً : على التجربة الواقعية، ومراعاة أو تقدير الظروف الخارجية التي تحيط بالسلوك، أو تصاحبه.

ثالثاً :إن الأحكام العقلية الخاصة، المتعلقة بالفضائل، والرذائل لها سلطة الأحكام الدينية، إن لم يكن ثمة دين، وطالما كانت مبرأة من الأهواء وإلا فالدين لا يقر مثل هذه الأحكام. أو مع وجود الدين فهذه الأحكام الخلقية تدخل في نطاق الجزاء الديني الأخروي.

رابعاً: إن هذه المعايير تتميز بجوانب إنسانية؛ من حيث اعتمادها على الحقائق، والقضايا المتفق عليها بين جميع الناس. ومن حيث تقديرها للظروف، والمواقف المختلفة التي يمر بها الإنسان. وتتسم كذلك بالواقعية، التي تأخذ في اعتباراتها خصائص الطبيعة الإنسانية، وتسمو بها، وتعالج أخطاءها في رفق شيئاً فشيئاً. بدلاً من أن تصدمها، أو تثير ثائرتها، فتنفلت إلى الاتجاه المضاد. ومن ثم فالسلوك الفاضل، ينبغي أن يفيد من التربية الخلقية المتأصلة في أعماق النفس، حباً له، وتعلقاً به. والأمر بعكس ذلك بالنسبة للرذائل.

خامساً: وهذا المعايير لا تتسم بالصرامة، أو الحتمية المطلقة، أو التجريدية المفرطة؛ ولهذا فلا بد من تقدير تلك الاعتبارات الإنسانية التي أشرنا إليها، حتى يمكننا ــ في ضوئها ــ أن نصدر حكماً يتسم بالموضوعية الخلقية. وقد تبين لنا أن سلوكاً مّا فاضلاً في حد ذاته، قد يكون غير ذلك في ظروف معينة، أو يكون أقل في حالة أخرى. وأن سلوكاً مّا مفضولاً ــ في حد ذاته ــ قد يكون أكثر فضيلة من سلوك آخر، هو ــ في حد ذاته ــ أفضل منه، وهكذا.

سادساً: وتبين لنا كذلك أن فكرة «الوسط» الأرسطية لا وجود لها في تحديد معيار الفضيلة والرذيلة لدى ابن تيمية. بالرغم من أن كثيراً من المفكرين المسلمين، قد أعجبوا بها. وإن كان قد تبين لنا أنهم لم يراعوها في بعض التحديدات التي ذكروها للفضائل. ومن هؤلاء على سبيل المثال: (ابن حزم) و(الغزالي). ومن ناحية أخرى: فإنه لم يلتزم بهذه الفكرة سوى الفلاسفة، الذين نختار منهم الفارابي.

فكرة الوسط لدى ابن حزم :

أما (ابن حزم) فيذكر في معيار الفضيلة قوله: «الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط. فكلا الطرفين مذموم. والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه»[١]، ومع هذا: فقد تبين لنا أنه لم يراع هذا التحديد في نظرته إلى بعض الفضائل. ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنه يشير إلى حد «الجود» و«غايته» بقوله: «أن تبذل الفضل كله في وجوه البر. وأفضل ذلك، في الجار المحتاج، وذي الرحم الفقير، وذي النعمة الذاهبة، والأحضر فاقه. ومنع الفضل من هذه الوجوه. داخل في البخل. وعلى قدر التقصير، والتوسع في ذلك، يكون المدح والذم. وما وضع في غير هذه الوجوه، فهو تبذير وهو مذموم. وما بذلت من قُوتك لمن هو أمسّ حاجة منك، فهو فضل وإيثار، وهو خير من الجود»[٢].

ونلاحظ في هذا النص :

أولاً : أن حد الجود بذل الفضل كله في الوجوه التي أشار إليها. وليس هذا دليلاً على الوسط. وإلا فمن المفروض ــ طبقاً لتلك الفكرة أن يكون الجود هو الإنفاق من الفضل بغير إسراف ولا تقتير.

ثانياً : أن معيار البخل منع الفضل في هذه الوجوه، دون أن يكون في هذا إشارة إلى النزول دون الحد الأدنى من الجود. ومعنى هذا: أن مجال كل منهما مختلف عن الآخر، وهذا عكس فكرة الوسط.

ثالثاً : أن التبذير عنده ليس زيادة في الإنفاق في وجوه الخير، وإنما هو وضع هذا الإنفاق في غير تلك الوجوه. وهذا عكس فكرة الوسط أيضاً.

رابعاً : وأما العبارة التي يقول فيها «وعلى قدر التقصير، والتوسع في ذلك يكون المدح والذم» فإنها ــ في نظرنا ــ تعني ــ في ضوء النص ــ أن التوسع في البذل يكون سبباً للمدح، والتقصير فيه يكون مبرراً للذم، لا سيما وأنه جعل البخل منع الفضل. أي إنه كلما ازداد المنع كان الذم، وكلما ازداد الإنفاق كان المدح.

خامساً : ومن الجوانب التي يشير إليها النص كذلك: ترتيب الفضائل عنده، حسب درجاتها: فالإثيار أفضل من الجود، لأن الجود بذل الفضل. والإثيار بذل

---

(١) الأخلاق والسير، ص ٧٩.

(٢) نفسه، ص ٣٠.

القوت، وهو أسمى من الجود. على أننا نقول: إن هذا المعيار ليس صادقاً في كل الحالات.

ونلحظ الخروج على فكرة الوسط كذلك، في تحديده للشجاعة، والجبن «فالشجاعة» كما ذكرنا ــ في الفضائل الخلقية: «بذل النفس للموت عن الدين والحريم، وعن الجار المضطهد، وعن المستجير المظلوم، وعن الهضمية ظلماً في المال والعوض، وسائر سبل الحق»[1]. وأما الجبن: «فهو التقصير عن ذلك. «والتهور» بذل النفس في عرض الدنيا[2]. ومن هذا يتضح أن «التهور» غير «الشجاعة» تماماً. لأن مجالها مختلف عن مجال التهور. فليس ثمة افراط في الشجاعة. ثم إن بذل النفس للموت، لا يصلح أن يكون وسطاً، وهكذا.

والأمر كذلك بالنسبة للإمام الغزالي؛ «فهو بالرغم من قبوله لتلك الفكرة نظرياً، إلا أننا لا نستطيع أن نراها ماثلة في نظرته إلى بعض الفضائل الخلقية المتعلقة بالزهد، والمجاهدة. لا سيما وأنه في بعض الحالات ــ كما ذكرنا في حديثنا عن الفضائل ــ يفضل الخروج عن المال، والأهل، والولد. ويفضل العزلة، وغير ذلك مما نجده في كتاب الإحياء، وغيره.

ومن هذا نتبين أن فكرة «الوسط» قد لقيت إعجاباً، وقبولاً لدى كثير من مفكري المسلمين إلا أن لفيفاً منهم، لم يستطع تطبيقها. ولعلهم تابعوها كفكرة فلسفية، أكثر من أن تكون فكرة عملية، ومن ثم لم يستطيعوا متابعتها، أو مراعاتها في تحديدهم لبعض الفضائل.

فكرة الوسط عند الفارابي :

وأما في الحقل الفلسفي، فالملاحظ بصفة عامة، أنهم حاولوا الالتزام بها تماماً. ونختار من بينهم «الفارابي» كمثال على ذلك.

يذكر الفارابي أن طريق اكتساب الأخلاق الفاضلة: التوسط. فالأفعال «متى كانت متوسطة حصلت الخُلق الجميل.»[3] ومتى زالت عن هذا المعيار لم

---

(١) الأخلاق والسير، ص ٣٠.

(٢) نفسه، ص ٣٠.

(٣) :التنبيه على سبيل السعادة، ص ٩.

يصدر عنها خُلُق جميل. وذلك بأن تكون زائدة عن التوسط، أو أنقص منه، مما ينتج عنه اكتساب الأخلاق القبيحة، أو الحفاظ عليها، وإزالة الأخلاق الجميلة[1].

ويشير إلى ميزان التوسط أو الاعتدال بقوله: «والاعتدال في الأفعال وهو في كثرتها، وقلتها. وشدتها وضعفها. وطول زمانها وقصره»[2]. ومن ثم فلا بد ـــ عنده ـــ من أن تقاس الأفعال، وتقدر بحسب الأحوال المحيطة بها إذا أردنا أن نقف على التوسط. وسبيل هذا يكون، بمعرفة زمان الفعل، ومكانه، ومصدره، وغايته. أو كما قال: «وكذلك متى أردنا الوقوف على المقدار الذي هو توسط في الأفعال، تقدمنا فعرفنا زمان الفعل، والمكان الذي فيه الفعل، ومن منه الفعل، ومن إليه الفعل، وما منه الفعل، وما به الفعل، وما من أجله الفعل، ـــ وجعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه، فحينئذ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط. ومتى كان الفعل مقدراً بهذه أجمع كان متوسطاً. ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص»[3]. على أن هذه المقادير ليست دائماً ـــ واحدة بأعيانها[4]. ومعنى هذا: أن التوسط لا بد أن يكون مراعى فيه: المقدار الكمي والكيفي، والزماني للفعل، بالإضافة إلى معرفة الظروف الأخرى المحيطة بالفعل، والتي أشار إليها.

ولكن هذا التصور يجعلنا نتساءل، هل معرفة زمان الفعل، ومكانه، ومصدره، وغايته تقتضي ـــ حتماً ـــ أن يكون الفعل متوسطاً بين الإفراط والتفريط؟. الواقع أن معرفة هذه الحقائق، أو الظروف المحيطة، قد تتطلب قدراً من السلوك زائداً عن الحد، كما قد تتطلب قدراً أقل. ومعنى هذا: أن يكون الفعل ملائماً لمتطلبات الموقف، قوة، أو ضعفاً، كثرة أو قلة. وهكذا.. وعلى هذا: ففي مجال الشجاعة مثلاً؛ نجد أن بعض المواقف في مجال معركة حربية ما، يفرض على المقاتل مغامرات محسوبة، أو مجازفات تعتمد على تقديره الخاص، الذي قد يكون مخطئاً. وفي مثل هذا الموقف لا نكون في مجال الوسط الذي يعد بين التهور، الجبن. على أن الأمر من ناحية أخرى ـــ قد يتطلب تراجعاً وقتياً، أو

(١) ،(٢):التنبيه على سبيل السعادة، ص ٩.
(٣) التنبيه على سبيل السعادة، ص ١٠.
(٤) نفسه، ص ١١.

التظاهر بمظهر الجبن تحسُّباً لوثوب ملائم. وبهذا يتبين لنا أن المعايير التي أشار إليها الفارابي، قد تبدو غير متفقة مع فكرة الوسط حسب تطبيقها لديه. ولهذا يذكر: أن عدم تقدير الفعل بكل تلك الظروف يعتبر رذيلة؛ بأن يكون أزيد أو أنقص. وهذه النظرة مقبولة، فإن النمط السلوكي التلقائي غير المدروس قد يؤدي ــ في الغالب ــ إلى خطأ في النتيجة، أو تجاوز في الفعل. ولكن هذا التجاوز لا علاقة له بفكرة الوسط الأرسطية التي يعلنها الفارابي.

ولكي يتبين لنا هذا التفاوت بين النظرية والتطبيق، نذكر على سبيل المثال، بعض ــ المعايير الخاصة ببعض الفضائل كما ذكرها.

فالشجاعة ــ عنده ــ خلق جميل، وتكون بالتوسط في الإقدام على الأمور المفزعة، والإحجام عنها. «والزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور. والنقصان من الإقدام يكسب الجبن. وهو خلق قبيح»[1]. ولكن هل الزيادة في الإقدام ناتجة عن نقص في تقدير زمان الفعل، ومكانه، وغير ذلك مما أشرنا إليه؟ إذا كان الأمر كذلك، فهذا التصور مقبول، ولكننا نكون في موقف مختلف لا علاقة له بالشجاعة. والأمر كذلك بالنسبة للجبن. ومن ناحية أخرى فإذا قلنا: إن الزيادة، في الإقبال على الشجاعة، مع معرفة تلك الظروف التي أشرنا إليها، وهي الوقوف على معرفة الزمان، والمكان، والكم، والكيف، وغير ذلك، هل يعتبر تهوراً حسب هذا المفهوم؟ الواقع: أنه يعتبر تهوراً حسب تحديده لمعيار الشجاعة. ولا يعتبر كذلك حسب مفهومه لمقدار الوسط كما ذكرنا.

والسخاء يكون بالتوسط «في حفظ المال، وإنفاقه، والزيادة في الحفظ، والنقصان في الإنفاق يكسب التقتير، وهو قبيح. والزيادة في الإنفاق، والنقصان في الحفظ يكسب التبذير. ومتى حصلت هذه الأخلاق، صدرت عنها الأفعال بأعيانها»[2].

وأول ما نلاحظه في هذا المفهوم، اختلافه عن نظرة ابن حزم. فرغم اتفاقهما على فكرة الوسط، إلا أن السخاء، أو الجود لدى ابن حزم؛ إنفاق

(١) التنبيه على سبيل السعادة، ص ١١.
(٢) التنبيه على سبيل السعادة، ص ١١.

الفضل كله. ولدى الفارابي: التوسط في الإنفاق والحفظ. ونحن نتفق مع الفارابي في أن الزيادة في حفظ المال، والنقصان في إنفاقه تكسب التقتير، أما أن الزيادة في الإنفاق، والتفريط في حفظه، تكسب التبذير، فليس هذا المعيار صادقاً دائماً، ومن ثم فهو لا يصلح مقياساً للفضيلة أو للرذيلة في هذا الصدد. والأمر في ذلك متروك للظروف، والأحوال — التي قد تتطلب أن يجود المرء بكل ما عنده، أو يمسك كل ما لديه من فضل. كأن يكون في الإنفاق أو الإمساك مصالح راجحة، ودفع لفساد أكثر خطورة. وإلا لكان موقف (أبي بكر) الذي أشرنا إليه في الغبطة، والمنافسة «والذي امتدحه ابن تيمية حيث قدم للرسول (ﷺ) كلّ ما لديه من مال — كان رذيله. وكان موقف (عمر) الذي قدم نصف ماله أكثر فضيلة من موقف أبي بكر، وليس الأمر كذلك، كما بينا.

ويشير الفارابي أيضاً: إلى أنه يمكن اكتساب الأخلاق الجميلة، وبالتالي الأفعال الفاضلة الصادرة عنها، بمعرفة التوسط فيها؛ فإذا كان الفعل زائداً عنه فينبغي أن نعرف أنفسنا الأفعال الصادرة عن النقصان لفترة زمنية، ثم ننظر في النتيجة التي تتمخض عن هذا. وهكذا حتى نصل إلى الوسط، أو نقترب منه. يقول: «وبالجملة؛ كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودّناها أفعال الجانب الآخر، ولا نزال نفعل ذلك إلى أن نبلغ الوسط، أو نقارب حداً»[1].

ومعنى هذا: أن الوقوع في جانب، أو الميل يتطلب عمل الجانب المقابل حتى تتحقق الفضيلة. وهو الموقف الوسط. ومقتضى هذا التصور: أن الوقوع في رذيلة من الرذائل الخلقية يتطلب أو يسوغ فعل الرذيلة المقابلة، حتى يتعود الإنسان الفعل الوسط. ولعله كان من الأفضل، أن يذكر الفارابي، علاجاً أكثر واقعية، وأكثر تمشياً مع المباديء الخلقية، بدلاً من أن نعالج ممارسة الرذيلة بممارسة رذيلة مقابلة. ومثل هذا الأسلوب من العلاج، فضلاً عن إغفاله الأثر الحاسم للإرادة الإنسانية الخيرّة، قد ثبت عدم جدواه في مجال العلاج النفسي. وفي هذا الصدد يشير «هادفيلد» إلى بعض الأطباء الذين «لا يترددون في النصح بالتعبير الحر عن الغزيزة الجنسية، كعلاج للمرض العصبي»[2]. ويذكر أن هذا

---

(١) التنبيه على سبيل السعادة، ص ١٣ — ١٤.

(٢) هاد فيلد؛ علم النفس والأخلاق — ترجمة؛ محمد عبد الحميد أبو العزم، مصر، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ١٣٩.

المسلك لا يفيد، بل أثبت إخفاقه في النظرية والتطبيق، فضلاً عن فساده من وجهة نظر الطب النفسي، ومخالفته للمبدأ البيولوجي الطبيعي[1]؛ ويدلل على هذا: بأن التعبير بالمسلك عن غريزة ما «لا يعني أنها أطلقت سيكولوجيا من هذه العقدة»[2].

ويذكر الفارابي كذلك: أنه بإمكاننا الوقوف على الوسط في السلوك، عن طريق النظر إلى سهولة الفعل الصادر عن النقصان، هي يتأتّى أو لا؟ فإن كان الفعلان مستويين في السهولة، أو متفاوتين «علمنا أننا قد وقفنا على الوسط»[3]. ومعرفة السهولة تكون بالنظر إلى الفعلين، من حيث تحقيق اللذة، أو عدم الأذى، أو كون الأذى يسيراً جداً. فإذا فعلنا ذلك «علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربان. ولما كان الوسط بين طرفين، وكان قد يمكن أن يوجد في الأطراف ما هو شبيه بالوسط، وجب أن نتحرز من الوقوع في الطرف الشبيه بالوسط»[4]. وذلك كالتهور الذي يشبه الشجاعة، والتبذير الذي يشبه السخاء. والمجون الذي يشبه الظرّف. والمَلَق الذي يشبه التودد». والتصنع الذي يشبه صدق الإنسان عن نفسه»[5].

ومن ناحية أخرى، فإنه ينبغي أن نتجنب تلك الأطراف التي نكون إليها أميل بطباعنا، وذلك كالجبن، والتقتير، والمجون»[6].

ويذكر الفارابي: أن الروية وحدها لا تكفي في إبعاد الإنسان عن الأفعال القبيحة. وإنما لا بد من أن يضاف إليها النظر إلى اللذة العقلية، المرتبطة بتحقيق السعادة القصوى، والتي تعقب السلوك الفاضل، حتى وإن كان فيه بعض الآلام العاجلة.

ولتوضيح هذه الفكرة، يشير إلى أن الفعل القبيح يسهل إتيانه بسبب تلك

---

(١) نفسه، ص ١٤٠ — ١٤١.
(٢) نفسه، ص ١٤٢.
(٣)، (٤) التنبيه على سبيل السعادة، ص ١٤.
(٥) نفسه، ص ١٤.
(٦) نفسه، ص ١٤ — ١٥.

اللذة التي يظن أنها تحصل بفعله. واللذة قد تكون حسية تتبع المحسوس سواء أكان منظوراً، أم مسموعاً، أم مَذُوقاً ــ أم ملموساً، أم مشموماً. وقد تكون عقلية تتبع المفهوم؛ كلذة الرياسة، والغلبة والعلم. بيد أن معظم الناس يميل إلى اللذات الحسية، ظناً منهم أنها غاية الحياة، وكمال العيش. ومن ثم فهم أشد إدراكاً لها، وتحصيلاً، مع أنه قد تبين بالنظر والتأمل أن اللذات ــ الحسية هي «الصّادة لنا عن أكثر الخيرات. وهي العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة»[1].

ولذلك فإننا لا نقدم على فعل الجميل إلا إذا كان محققاً لِلَذَّةٍ محسوسة. ولكن الأخلاق المحمودة، «أو الفاضلة تتحقق بالتخلص من تلك اللذات، أو النيل منها بقدر. أي إن الأفعال الجميلة، ينبغي ألا يكون الدافع إليها، الحصول على اللذة الحسية[2].

ومن ناحية أخرى: فاللذات قد تكون عاجلة، أو آجلة. وكذلك الأذى. والأذى قد يكون تابعاً للفعل، عن طريق الشرع دون أن يكون الفعل في حد ذاته مسبباً للأذى؛ كالزنا والقتل. على أن هناك من الأفعال الجميلة، ما فيه أذى عاجل، ولكنه ــ في الواقع ــ يحقق اللذة آجلاً[3].

وبناء على تلك المبادىء، أو الأبعاد؛ يكون تحديد السلوك الفاضل، وغير الفاضل. كما يحصل الاتجاه نحو هذا السلوك؛ أو الاعراض عن ذاك. يقول: «وينبغي أن تحصل اللذات التابعة بفعل فعل، والأذى التابع له، ونميز ما منها لذته عاجلة، وأذاه في العاقبة»[4].

وعلى هذا: فالانصراف عن الفعل القبيح أمر ممكن، عندما نقارن بين لذته العاجلة، وبين أذاه في العاقبة، «فيسهل علينا بذلك ترك القبيح»[5]. وكذلك يسهل علينا فعل الجميل إذا قارنا بين ما فيه من أذى عاجل، وبين اللذة التي تتبعه في

---

(١) نفسه، ص ١٥.
(٢) نفسه، ص ١٥، ١٦.
(٣) نفسه، ص ١٦.
(٤) نفسه، ص ١٦.
(٥) نفسه، ص ١٦.

العاقبة. «وأيضاً متى ملنا إلى قبيح بسبب لذة فيه عاجلة، قابلناها بما فيها في الآجل من القبح»[1].

ونخلص مما سبق إلى أن فكرة الوسط، كمعيار للفضيلة والرذيلة لدى الفارابي، تتطلب بالإضافة إلى ما ذكرناه، النظر إلى أبعاد أخرى: هي اللذة العقلية، والابتعاد عن الملائم للطبع، وكون السلوك محققاً للسعادة في العاقبة. وبعبارة أخرى: فالفعل الفاضل: هو المتوسط بين الطرفين. وهو الفعل الجميل، وهو الذي يحقق السعادة، واللذة العقلية، وهو الذي لا يكون ملائماً للميول. والفعل الرّذل، أو غير الفاضل: ما ليس كذلك. وأما كون السلوك نافعاً أو غير نافع؛ فالفارابي غير واضح في هذه الفكرة ـــ فبينما نراه يعتد بالجميل فقط، دون النافع، كما في قوله: ومعرفة الحق واليقين هي لا محالة جميلة. فقد حصل أن مقصود الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل. وصنف مقصوده تحصيل النافع. والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط، هي التي تسمى الفلسفة. وتسمى الحكمة على الإطلاق. والصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى الحكمة على الإطلاق. ولكن ربما يسمى بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة»[2]. ونلحظ في هذا النص؛ أنه يفرق بين النافع والجميل. كما نلحظ أنه ينفي نفياً قاطعاً أن يكون الشيء نافعاً وجميلاً في وقت واحد. إلا أنه في موضع آخر، يجمع بين الجميل والنافع، وذلك في مجال التفرقة بين الخير، والشر، حيث يقول: «والسعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع في أن يبلغ به السعادة وينال به فهو أيضاً خير، لا لأجْل ذاته، لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما، فهو الشر على الإطلاق»[3]. فهو في هذا النص يعترف، بأن الخير هو النافع في تحقيق السعادة. ومعنى ذلك. أن الشيء قد يكون نافعاً، ومحققاً للسعادة في وقت واحد. بل نراه في مجال الربط بين الفضيلة الفكرية، والفضيلة الخلقية التي تتبعها، أو تصدر عنها، يقطع في حسم بالتقاء الأنفع والأجمل معاً حيث يقول: «وكذلك الذي يهوى لنفسه الخير الذي هو في الحقيقة خير، ليس يكون إلا خيراً فاضلاً؛

(١) نفسه، ص ١٦.
(٢) نفسه، ص ٢٠.
(٣) السياسات المدنية، ص ٤٢.

ليس خيراً فاضلاً في فكره، بل خيراً فاضلاً في خلقه، وأفعاله، ويشبه أن يكون فضيلته، وخُلُقُه[1]، وأفعاله على مقدار قوة فكرته على ماله من الاستنباط الأنفع والأجمل»[2]. فإذا استنبط الأنفع والأجمل من الغايات المشتركة بين أفراد مجتمع مّا «فينبغي إن يكون فضائله الخلقية على حسب ذلك»[3]. ولكن قد يقال: إن التفرقة بين الجميل، والنافع لديه قائمة على أساس النظر إلى تلك الصناعات، التي يكون هدفها تحقيق النافع فقط.

ونلحظ ــ من ناحية أخرى ــ أنه يتفق مع ابن تيمية في بعض الأبعاد التي أشرنا إليها من فكرتي: الجمال، والسعادة كما ذكرنا. ونلحظ أيضاً: أن الجانب الفطري غير واضح لدى الفارابي. ولذلك يذكر أن بعض الناس ــ مثلاً ــ لديهم ميول معينة تجاه أفعال، وإحجام عن أخرى. فمنهم من هو مفطور على الإقدام على المخاوف، دون أن يرهبها. فإذا ما تكرر منه ذلك عدة مرات، تصبح تلك الملكة الشجاعة إرادية. «وقد كانت له تلك الملكة الأولى الشبيهة بهذه طبيعية»[4]. على أن هذه الملكة الفطرية لا يعتد بها في اعتبار الفضائل، والرذائل ما لم تكن مكتسبة عن طريق الرياضة، والتعلم. ولذلك يقول: «وهذه الفطر كلها تحتاج ــ مهما طبعت عليه ــ إلى أن تراض بالإرادة، فتؤدب بالأشياء التي هي معدة نحوها»[5].

ومما نلحظه ــ كذلك ــ عدم وضوح المقاييس الدينية فيما أشار إليه الفارابي، مكتفياً ــ في هذا الصدد ــ بالمعايير العقلية الفلسفية. مجارياً في ذلك الاتجاه الأرسطي الذي ينص على أن القاعدة التي تحدد الوسط لدى مختلف الناس، وفي مختلف الأحوال، تقوم على العقل وحده، أو على خبرة الرجل الحكيم وعقله، وهو الفيلسوف وحده دون غيره[6].

---

(١) في النص (وخلقته) وهي لا تتفق مع السياق.
(٢) كتاب تحصيل السعادة، ص ٢٣.
(٣) نفسه، ص ٢٣، وانظر ص ٢٦.
(٤) نفسه، ص ٢٨.
(٥) السياسات المدنية، ص ٤٦.
(٦) د. نجيب بلدى؛ مراحل الفكر الأخلاقي؛ مصر. دار المعارف سنة١٩٦٢م، ص ٢١ ــ ٢٢.

والحقيقة التي نميل إليها هي: «أن هذا الضابط لا ينطبق على كل الفضائل؛ «فثمة فضائل لا يتفق معها هذا المعيار. كالصدق مثلاً، حيث لا يتصور أن يقبل الزيادة، أو النقصان حتى يكون فضيلة. وفضلاً عن هذا: فمن «الذي يحدد هذا الوسط»؟ وعلى أي معيار يكون تحديده؟ ومن المعلوم أن النظرات في ذلك مختلفة. فما يعتبر وسطاً لدى بعض الناس، قد يبدو غير ذلك لدى أخرين. «إن القول بأن الشجاعة أمر وسط بين الجبن والتهور فلسفياً، كالقول بأن الشجاعة جبن احتد أو تهور نقص. وهذا غير مقبول»[1]. ولذلك، فإن الفضيلة مستقلة تماماً عن الرذيلة، وكل منها يقف على النقيض من الآخر، دون أن يكون دونه، أو فوقه[2].

ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الاعتدال «التي ينادي بها الإسلام، تختلف — في وجهة نظرنا — عن فكرة الوسط الأرسطية. لأن الاعتدال يدخل في حسبانه اختلاف الظروف، والأحوال، وخصائص الطبيعة البشرية، والقوى والإدراكات التي لا ينفك عنها الإنسان، وغير ذلك مما أشرنا إليه. ولهذا نجد بعض الفلاسفة — كما تبين لنا لدى الفارابي — لم يستطيعوا رغم اقتناعهم بفكرة الوسط، ودفاعهم عنها بحرارة، أن يسلموا من الوقوع في التكلف، أو التناقض.

ومن ناحية أخرى فإن المقاييس الإسلامية تتطلب من المسلم أن يمضي في العمل الفاضل، إلا إذا أدى إلى انتهاك فضائل أكثر وجوباً، أو أفضى إلى إهمال الواجبات الأخرى الأكثر وجوباً[3] يقول تعالى: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) [آل عمران: ١٣٣] فالمسارعة هنا غير مقيدة، بل إنها تدل على التنافس في مجال الخير حسب الطاقة والجهد.

وبهذا يتبين لنا أن النظرة التيمية لمعايير الفضائل، والرذائل تمثل خصائص

---

(١) د. محمد كمال جعفر؛ دراسات فلسفية وأخلاقية، ص ٢٩٨ — ٢٩٩.

(٢) نفسه، ص ٢٩٩.

(٣) قارن د. أحمد محمد عبد الرحمن: الفضائل الخلقية في الإسلام، ص ٢٢٥ وانظر ص ٢٢٦ — ٢٢٩ حيث فند الباحث الآراء التي استند إليها القائلون بفكرة الوسط معتمدين على بعض آيات من القرآن الكريم، وبين أنهم فهموها مبتورة عن سياقها، فضلاً عما في فهمهم من إلزامات لا تتفق مع الفكرة القرآنية ذاتها.

النظرة الإسلامية في اعتمادها على العقل، والفطرة، والدين. كما تبدو واقعية وإنسانية، وتتسم كذلك بالدقة، والموضوعية، والتوازن. ومن ثم فقد برئت من تلك المعايير الجزئية، التي نجدها في المذاهب الفلسفية القديمة، والمعاصرة، والتي لم تسلم من النقد.

الخاتمة

النتائج والمقترحات

أولاً: النتائج :

وبعد هذه الجولة التي صحبنا فيها النظرية الخلقية في الفكر التيمي، يمكننا أن نلخص النتائج التي انتهينا إليها في النقاط التالية:

أولاً : فيما يتعلق بالموضوع :

(أ) رأينا أن لدى ابن تيمية نظرية خلقية متكاملة، ومتناسقة، تقوم دعائمها على ثلاثة عناصر هي: العقل، والفطرة، والدين أو الشرع.

وقد اتضح هذا من خلال نقده لمفهوم الأخلاق، في الفكر الفلسفي اليوناني، ولدى الفلاسفة المسلمين، الذين تابعوا الفكر اليوناني، محاولين التوفيق بينه وبين النصوص الدينية في الإسلام. وقد قرر أن الأخلاق تقوم على جوانب فطرية، وعقلية، ودينية ويؤكد في هذا الصدد أن الفطرة يكملها الشرع، وأن الأحكام العقلية الإنسانية المتفق عليها، لا يمكن أن تختلف مع ما شرع الله. ومن ثم فالعقل الصريح، والعقيدة الإيمانية يشكلان عنده مصدر الإلزام الخلقي.

وترتبط أسس الإلزام الخلقي ـــ عنده ـــ كذلك بعناصر عقلية، وفطرية، ودينية تتجسد في فكرة الحرية التي يركز عليها، ويحاول جاهداً إثباتها. وقد استطاع أن يربط بنجاح بين مفهوم القدر في الإسلام، وبين مفهوم حرية الإرادة، في الوقت الذي يثبت فيه مغايرة الذات الإلهية، وصفاتها لذوات المخلوقات وصفاتها، ولكنها مع هذا ـــ متفاعلة مع الناس، تأخذ بيدهم، وتوجههم، وتحذرهم إذا ما ساروا في طريق الشر، وهي مستعدة دائماً لأن تعفو وتصفح، وتغفر.

ونتيجة لذلك، كانت نظرته إلى البواعث، والغايات الخلقية، مؤسسة على الجوانب التي أشرنا إليها، وهي: العقل، والفطرة، والدين. والأمر كذلك بالنسبة لنظرته إلى الفضائل، والرذائل الخلقية، ومقاييسها.

(ب) ـــ ومفهوم العقل عنده، ليس المقصود به (الجوهر القائم بذاته)، كما يذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين. وليس المقصود به الجانب النظري البحت، كما يقرر بعض الفلاسفة الغربيين. وإنما يقصد به، العقل النظري، والعملي معاً.

ومعنى هذا: أن النظرية الخلقية عنده لا بد أن تأخذ في حسبانها التجربة الواقعية، فلا تكون ترفاً عقلياً بعيداً عن الواقع. ومن ثم فليست الفضيلة عنده في حياة التأمل، وإنما هي في إرضاء الله الخالق.

وهذا لا يكون إلا بالعمل بما يحقق هذا الرضا. والعمل لا يتصور أن يكون بمعزل عن الواقع. وإذا كان الإنسان كما يقول: مدنياً بطبعه، فإن العبادة كما يحددها هي: (اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة)، ومن ذلك: (صدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفر والمنافقين، والإحسان للجار، واليتيم والمسكين، وابن السبيل، والبهائم، والدعاء وأمثال ذلك من العبادة)[1].

(جـ) وبهذا فإنه ينبغي أن نصحح النظرة المتوارثة إلى أهل السنة، على أنهم لا يحفلون بالعقل البشري. وأنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه. وتمعن هذه النظرة في التجني حين يحاول أصحابها شرح فكرتهم بأن أهل السنة يقولون: ما حسنه الشرع فهو حسن وإن كان قبيحاً عقلاً. وما قبحه الشرح فهو قبيح وإن كان حسناً عقلاً. ومن ثم يبدو العقل لدى أهل السنة ـــ بناء على هذا التصور ـــ في واد، والشرع في واد آخر فضلاً عن تصوير أحكام الشرع في الإسلام في صورة أوامر جبرية قهرية، لا تتوخى الحكمة، ولا تقوم عليها، كما لا تعبأ بالعقل الإنساني. وهذا في الواقع محض افتراء. فقد كشف هذا البحث في أكثر من موضع، عن أهل السنة يقررون الالتحام الكامل بين الشرع والعقل. بيد أنهم يعترفون بأن للعقل حدوداً لا يستطيع تجاوزها، فلا يكون مقبولاً من وجهة النظر الخلقية أن نطلب منه أكثر مما يحتمل. وهنا يكون الشرع كاشفاً ومعيناً للعقل يأخذ بيده، ويثرى تجربته دون أن يلغيه، أو يتناسى دوره.

---

(١) العبودية: ص ٣٨.

ولذلك فما يراه العقل البشري النقي صواباً، وحسناً، وجميلاً فهو عند الشرع لابد أن يكون كذلك. وما يراه الشرع حسناً وجميلاً فلا يتصور، أو يفترض — حتى مجرد افتراض — أن يرى العقل الإنساني الخالص في ذلك قبحاً. والأمر كذلك بالنسبة للشر والرذيلة.

وقد اتضح لنا أن مصدر الخطأ في النظر إلى أهل السنة، هو اعتقاد هؤلاء الدارسين، أن الأشاعرة يمثلون أهل السنة. وهذا غير صحيح. فالأشاعرة يمثلون في الواقع — تياراً كلامياً مناوئاً لتيار المعتزلة، ومن ثم فقد يبدوان في بعض الأحيان على طرفي نقيض.

أما معظم أهل السنة، فهم يمثلون الاتجاه الوسط بين هذين الاتجاهين. يقبلون الصواب من أي منهما، ويعترضون على ما يرونه خطأ، من أي منهما كذلك.

وتبين لنا كذلك أن القول، بأن المعتزلة يمثلون التيار العقلي الوحيد في الفكر الإسلامي، يحتاج إلى تعديل.

(د) والروافد التي تستمد منها هذه النظرية دعائمها، فإننا نتلمسها في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الصحيحة، وفي أقوال السلف المشهود لهم بالعلم والفضل، وفي آراء علماء الإسلام على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم: من صوفية، ومتكلمة، ومتفقهة وغير ذلك.

ولقد رأينا ابن تيمية يستشهد بآيات القرآن المتصلة بموضوع حديثه، ثم يدلل على نظرته أو يمهد لها بما ذهب إليه السلف، وغيرهم. وفي بعض الأحيان كان يقارن بين الآراء ويوازن بينها، ويختار منها الرأي الذي يبدو له صواباً، أو يذهب إلى رأي مغاير لما ذكر.

ورأيناه كذلك يعتمد على التحليل اللغوي الدقيق في كل موازناته، ولا سيما فيما يتعلق بالمصطلحات التي كثر حولها الجدل، واختلفت فيها الآراء.

ومع هذا فلم يسلم من التأثر بالفكر الفلسفي في بعض الأحيان، وإن كان يحاول أن يتخلص منه.

ثانياً : فيما يتعلق بالجوانب الخلقية :

(أ) وفي هذا الصدد نرى، أن حرية الإرادة، تمثل حجر الزاوية في نظرية ابن تيمية الخلقية. فقد أعلن في جلاء؛ أن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن كل ما يصدر منه: من قول، أو فعل وأن الله قد خلق الإنسان، وزوده بكل الضمانات والإمكانيات التي تدعم حرية إرادته، وتدعم مسئوليته الخلقية كذلك. ويتضح هذا من خلال تصوره لفاعلية الذات الإلهية، التي لا تأخذها سنة ولا نوم. فالله مع الناس بهدايته وتوفيقه، وشرعه الذي يدلهم على الخير، ويبصرهم بالشر. ومن ثم فهو ينفي عن الله فكرة الشر المطلق نفياً قطعياً. أما الشر الإضافي، فهو قد يكون شراً بالنسبة لنظرتنا المتعجلة، لكنه في النهاية، وعندما تتكشف الأمور، يتضح أنه الخير كل الخير.

ومن ناحية أخرى، فإنه يذكر أن هذه الحرية، لا بد أن تكون مؤسسة على دعائم: القدرة، والاستطاعة على العلم والعمل. ومعنى هذا: أنه لا مندوحة من انتفاء كل الموانع التي تحد من حرية إرادة الإنسان، حتى يكون الجزاء الخلقي، هو النتيجة الطبيعية للسلوك الحر. وفي هذا الصدد، رأيناه يشير إلى أن مفهوم (القدر) في الإسلام، لا يتعارض مع السنن الكونية، التي لا تتخلف إلا لحكمة إلهية، يكون هدفها مصلحة العباد في النهاية. وإلى أنه العلم الآلهي بما يفعل الإنسان حتى نهاية حياته الدنيا، وبما يعقب هذا العمل من سعادة وشقاوة، دون أن يكون لهذا العلم أية فاعلية مؤثرة على السلوك الإنساني تجاه الإقدام على هذا العمل، أو ذاك. ومعنى هذا: أن الإنسان حينما يختار نمطاً معيناً من السلوك، فإنما يختاره حراً مريداً، متمتعاً بكافة الضمانات التي تخول له فعل ما يريده. نعم قد تتدخل القدرة الإلهية لتحول أحياناً بين الإنسان، وبين اختيار ما يريده، وذلك يكون لحكمة هي في النهاية، للخير، والمصلحة على أن هذا يتمثل الاستثناء لا القاعدة.

ولكن يجب أن نضع في حسباننا أن كل ما يحدث في هذا الكون إنما هو بمشيئة الله، وقدرته، وإرادته. وليس في هذا ما يتعارض مع فكرة حرية الإرادة، وإلا لانقلب النظام إلى فوضى، كتلك الفوضى التي تشاهدها في النظم البشرية المصطنعة.

وبهذا التصور استطاع ابن تيمية بحق، أن يتفادى تلك الاعتراضات التي وجهت إلى بعض المذاهب الكلامية، التي عالجت هذه الفكرة، حيث احتفظ بالتوازن بين الفاعلية، المطلقة للذات الإلهية، وهي فاعلية حكيمة لا تظلم الناس مثقال ذرة. بل متصفة بكل صفات الكمال، وبين فاعلية القدرة البشرية المحدودة. كما بينا. ومن ثم فإن مسئولية الشر تقع على عاتق الإنسان، ومع هذا فإنه يمكنه أن يبدل من هذا السلوك عن طريق التوبة، التي يقبل الله من خلالها كل راجع إليه، مستغفر لما بدر منه من فعل الشر، مهما كانت ضخامته. والله سبحانه غفور رحيم بدون حدود، أو قيود.

(ب) ورأينا كذلك أن هذه النظرية الخلقية، هي نظرية في التربية الخلقية، وفي الإصلاح الاجتماعي بكل جوانبه. وقد تجلى ذلك من خلال تصويره لأثر العقيدة الإيمانية في الإلتزام بالسلوك الخير، وفي الدلالة عليه، وفي إدراك الأشياء على حقيقتها ضاربة عرض الحائط بكل الميول، والأهواء التي لا تتفق مع السلوك الخيّر، ومن ثم فالعقيدة الإيمانية تقوم بدور فعال في الاتجاهات السلوكية البناءة.

ومعنى هذا: أن العمل على غرس هذه العقيدة في النفوس، سوف يسهم إلى حد كبير في نجاح العملية التربوية لدى الأجيال، كما يخفف إلى حد كبير — أيضاً — من ظواهر التسيب، والانحراف التي تشكو منها المجتمعات الإسلامية.

(جـ) ومن بين تلك الجوانب التربوية والإصلاحية التي نتلمسها في هذه النظرية الربط بين الدين والحياة، ومن ثم كان تركيزه على النظرية والتطبيق، أو العمل والعلم، وتركيزه على أن كلا منهما يقوي الآخر، ويدعمه. ومعنى هذا: أن الدين لا يمكن أن يكون بمعزل عن الحياة، بل عليه أن يقود زمامها، ومن ثم فعلى قادة الإصلاح، والقائمين على شئون التربية، أن يتلمسوا الجوانب السلبية في الحياة، ويعملوا على تطهيرها، وتنقيتها شريطة أن يتحلوا بالحكمة، والصبر، والاقتدار، والمعرفة الكاملة بطبيعة العمل الذي يقومون به، وبطرائقه المثلى، ومناهج تحقيقه. أي إن عليهم أن يختاروا الطرق، والأساليب الموائمة لكل حالة، وفي كل موقف، وأن يتجنبوا التشدد، والمغالاة ما استطاعوا. ومن ثم فمن واجبهم أن يتجنبوا إثارة تلك المشكلات، التي يكون التصدي لها مسبباً في إثارة مشكلات أكثر خطورة. وإذا كان التصدي لمثل تلك المشكلات المعقدة، يعقد الأمور أكثر مما يسهم

في حلها، فعلى المربين والمصلحين، أن يختاروا طرقاً أخرى أكثر ملاءمة، وذلك بالتركيز على الجوانب الإيجابية الأخرى، والعمل على تدعيمها، واتساع قاعدتها، وهذا من شأنه أن يقضي شيئاً فشيئاً على تلك المظاهر السلبية.

(د) وفي هذه النظرية يظهر لنا كذلك اهتمامه بطريقة العلاج، والإصلاح، والتربية التدريجية، ولقد رأيناه يهيب بالمربين والمصلحين، أن يتبعوا الحكمة في طريقهم وأسلوبهم، فلا يثقلوا على المتلقين، والتائبين، بل يتغاضوا عن بعض أنماط السلوك، بادئين بالأهم فالمهم، وهكذا حتى يكون النجاح هو النتيجة الطبيعية للتربية الخلقية، فيتحقق لهم كل ما يريدون.

(هـ) وفي هذا الصدد نراه أيضاً، يرشد إلى أن يكون منهج التربية والإصلاح بالعمل على غرس القيم الخلقية، والدينية باستخدام كافة الوسائل التي تحبب فيها، إما بالإقناع وإما بالمكافأة وإما بهما معاً. ويعلل ذلك بالربط بين خصائص الطبيعة الإنسانية، وبين اتباع مثل هذا الأسلوب، مقرراً أن النفس مفطورة على حب ما ينفعها، وبغض ما يضرها. ولذلك ففكرة (الحب) عنده تلعب دوراً رئيسياً في اتباع الفضائل، وتجنب الرذائل، أو العكس. كما مر بنا. ولكي تتحقق مثل هذه النتائج، فإنه يقرر أن التركيز على الجوانب الخيِّرة في الطبيعة الإنسانية يؤدي إلى نتائج خلقية طيبة. فالإنسان ـــ كما يذكر ـــ قد يقبل على حب الخير، والمسارعة إليه، وحب الفضائل، والتمسك بها، وكراهية الشرور والرذائل، والنفور منها إذا ما وجد العوامل المساعدة. ومن ثم فاستغلال هذه الجوانب الخيرة من جانب المربين والمصلحين قد يساعد إلى حد كبير في إنجاح ما يقومون به.

ومن ناحية أخرى: فإذا كان ثمة انحراف خلقي، فهو ليس عميق الجذور، أو متأصلاً في النفس الإنسانية. فالإنسان كما يذكر قد يكون عدواً لله، ثم يصير من أوليائه. ومعنى هذا: أن الأمل في نجاح العمل الإصلاحي، والتربوي كبير مهما كانت الصعوبات، والمعوقات. ومن ثم فعلى المصلحين ألا يضجروا، أو يتهاونوا، أو يتخاذلوا.

(و) وعلى هذا: فإننا نرى الجانب التفاؤلي بارزاً في هذه النظرية الخلقية. وقد مر بنا أنه يضيق ذرعاً بأولئك الذين يؤيسون الناس من رحمة الله، ويثيرون في نفوسهم التذمر والقنوط من أن ينالهم غفرانه، ويرى أن هؤلاء يتساوون في العمل

مع أولئك الذين يحلون ما حرم الله، ويحرمون ما أحل.

(ز) ولذلك كان تركيزه على أهمية القدوة واضحاً في كل مراحل هذه النظرية. سواء أكانت هذه القدوة فرداً أم جماعة من الناس، أم هيئة. ومن ثم فهو ينبه إلى أن اختيار القدوة يلعب الدور الحاسم في القضاء على مظاهر الانحراف التي تتصدى لها. كما أن سوء الاختيار، يؤدي بالتالي إلى إخفاق كل جهد مهما كان مكثفاً، ومضاعفاً.

(حـ) ومن الجوانب الأخرى التي تبدو بوضوح في هذه النظرية، التركيز على الجوانب النفسية، والوجدانية في مضمار الأخلاق. فقد رأيناه يولي أهمية كبيرة لهذه الجوانب مبيناً أنها تترك آثاراً كبيرة لدى الإنسان إزاء إقدامه على نمط معيّن من أنماط السلوك، أو اختياره له، ومن ثم فهو ينبه إلى ضرورة اعتبار هذه الجوانب، عندما نتصدى للحكم الخلقي، أو عندما نعالج البواعث الخلقية. ولذلك فالنية الطيبة، أو الإرادة الخيرة التي تتفق مع هدى الدين، أو التي ترجو وجه الله كفيلة بأن تجعل من السلوك المباح الذي لا يكون موضوعاً للحكم الخلقي من حيث طبيعته، سلوكاً خلقياً ينال به صاحبه الجزاء الخلقي العادل.

على أن هذه النية الطيبة، أو الإرادة الخيّرة لا تكفي ما لم تكن قائمة على العلم والمعرفة بحقيقة السلوك وطبيعته من ناحية، وبوسائل تحقيقه من ناحية أخرى وإلا لكانت النتيجة عكسية تماماً، فتكون — من ثم — في ميدان آخر غير ميدان الأخلاق.

(ط) ومما يتصل بالجوانب الخلقية لهذه النظرية كذلك، نلحظ اهتمام ابن تيمية بالربط بين الأسس الدينية، والشرعية للأخلاق، وبين تحقيق المصلحة الإنسانية على أوسع نطاق. على معنى: أن كل عمل يكون فيه تحقيق المصلحة غالباً فهو عمل خلقي من وجهة النظر الدينية. وكذلك فالعمل الذي تكون المضرة فيه غالبة، فهو غير خلقي من وجهة النظر الدينية كذلك، حتى وإن كان هذا العمل في حدا ذاته خلقياً. وهذا التصور بدوره يجعل من الدين، والتشريع في الإسلام أداة لا مندوحة عنها لتحقيق السعادة، لكل فرد من أفراد الجنس البشري، كما يقول (ﷺ): (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، وهذا ما لا نجده لدى أي مذهب من مذاهب الأخلاق على حدة.

ومما يلفت الانتباه كذلك، اهتمامه بالعناصر الجمالية، كما بدت واضحة في تلك النظرية. وعلى هذا: فالسلوك الخلقي يكتسب مكانة مرموقة في مجال الأخلاق إذا وصل إلى مرتبة الجمال. وقد تبين لنا أن النظرة الإسلامية إلى الجمال، نظرة شمولية تأخذ في حسبانها الجوانب المادية والروحية، والمعنوية. وهذا العنصر الجمالي في فكر ابن تيمية لم يتلفت إليه فلاسفة المسلمين بسبب اهتمامهم البالغ بالفلسفة اليونانية، وعدم تركيزهم بشكل حاسم على المصادر الدينية الأصيلة التي تحفل بالعناصر الجمالية، وتهتم بهما.

ثانياً المقترحات :

أولاً: في مجال الدراسات الخلقية في الحقل الإسلامي:

(أ) ونود أن نشير في هذا الصدد إلى خصوبة الحقل الإسلامي، وغناه بالاتجاهات الخلقية البناءة ومن ثم فإنه ينبغي أن نولي عناية كبيرة تجاه هذا الحقل، الذي لا يزال بكراً في كثير من أرجائه. ففي ميدان الكلام، والفقه، والأصول، والتصوف تطالعنا أصول خلقية على درجة كبيرة من الثراء، نستطيع من خلال الاتجاه إلى دراستها تبيان الأسس الخلقية للفكر الإسلامي. كما نستطيع أن نتلمس فيها عمق التجربة الخلقية، وخصوبتها، الأمر الذي يشكل خطوة جوهرية في طريق إنماء الدراسات الخلقية الإسلامية.

(ب) ينبغي ألا نستسلم لدراسات المستشرقين التي قصرت نظرتها على بعض المجالات المحدودة، في مجال الفكر الخلقي في الإسلام. والتي اهتمت ببعض النظرات المتطرفة في هذا المجال، ومن ثم فإنه ينبغي تصحيح تلك النتائج التي انتهوا إليها، وذلك بالرجوع مباشرة إلى المصادر الإسلامية الصحيحة، وهي لا تزال في معظمها لم تلق العناية المرجوة في مجال الدراسات الخلقية. ولذلك لا نعجب إذا وجدنا الدراسات الخلقية عندنا تولي عناية كبيرة بالمذاهب الخلقية الغربية، بدءاً بالفكر اليوناني، وانتهاء بالمذاهب الحديثة، مع إغفال شبه معتمد للمصادر الإسلامية الحقيقية، الأمر الذي يوحي بأن هذا المجال خال من الأصول، أو الأسس الخلقية التي تستطيع أن تسهم بدور فعال في علاج المشاكل الخلقية التي تصدت تلك المذاهب لحلها، أو تناولها.

(جـ) وكذلك ينبغي أن تكون تلك الدراسات الخلقية في الحقل الإسلامي قائمة على أساس المقارنة، سواء أكانت لدى أعلام الفكر الخلقي، أم مدارسه واتجاهاته، وبهذا المنهج يمكن الكشف عن أصالة الفكر الخلقي الإسلامي،

وعمقه، وهو الاتجاه الذي ألفيناه غائباً في معظم الدراسات الخلقية في المعاهد العلمية.

ثانياً : في مجال التربية، والإصلاح :

(أ) وفي مجال التربية: فإنه ينبغي أن يوجه الاهتمام إلى الاتجاهات الخلقية البناءة لدى الشباب، والمتعلمين، وسائر أفراد المجتمع الإسلامي. ولعل في الاهتمام بالقيم الخلقية الإسلامية ما يساعد إلى حد كبير على وضوح الرؤية لدى شبابنا، وعلى الخروج من تلك الدوامة التي يجدون أنفسهم بين رحاها. حيث إن هذه القيم الإسلامية التربوية تمكنهم من تصحيح نظرتهم تجاه الأشياء، والقيم. كما تمكنهم من التفرقة بين الغث والثمين، وبين الخطأ والصواب فيختارون ــ من ثم ــ السلوك الخلقي الملائم.

(ب) ونحن بحاجة إلى التربية الخلقية الإسلامية في كل مجال من مجالات العمل، ولا أدل على ذلك من أن كل مسئول. عن أي موقع من المواقع، عندما يتناول المشكلات التي تعوق انطلاقة العمل في موقعه، فإنه يضع المشكلة الخلقية على رأس تلك المشاكل، إن لم تكن كلها. ومن ثم فنحن بحاجة إلى الأخلاق الإسلامية في المدرسة، والجامعة، والمعهد، والمصنع والحقل، والمختبر، والبيت. وفي الشارع، وفي السوق، وفي المسجد، وفي المؤسسة والهيئة، والمكتب، والإدارة، والوزارة، وفي كافة مجالات نشاطنا، ونحن بحاجة إلى التربية الخلقية ــ كما نجدها في الفكر الإسلامي ــ عند التخطيط. وعند التنفيذ. نحن بحاجة إلى التجرد من الدوافع المصلحية والأنانية، والهوى. نحن بحاجة إلى نظرة موضوعية في كل ما نقوم به من أنماط النشاط. ينبغي علينا أن نغلب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. وذلك في الفكر الخلقي الإسلامي، هو لب فكرة مراقبة الله، أو توفر النية الطيبة.

(جـ) وينبغي علينا كذلك في كل موقع من مواقع المسئولية، اختيار الشخصية القدوة التي تتمتع بالخلق الإسلامي الأصيل، الذي يقوم على الحرص ــ بقدر المستطاع ــ على تحقيق المصلحة الإنسانية العليا، وتغليب هذه المصلحة على كل ما عداها. وتتّسم كذلك بالفضائل، والسمات الخلقية الإسلامية؛ فتتحلى بالصبر، والحكمة، وقوة الإرادة، والرحمة، ونفاذ البصيرة، والحنكة، والدراية،

واليقظة، وتتسلح بالمعرفة والعلم، وتتميز بالوفاء، والتفاني، والتجرد وتهتم بالعمل أكثر من اهتمامها بالكلام، والثرثرة الفارغة. وتتميز كذلك بالتعفف، والشجاعة، والجرأة، وتتجنب التخبط والتهور. وهذه الشخصية القدوة تستطيع أن توفر كل الضمانات لإنجاح أي عمل من الأعمال التي تتصدى لها بكفاءة واقتدار.

(د) وكذلك فإن على أجهزة الإعلام، ووسائل النشر أن تضع في حسبانها أنها تمثل القدوة أيضاً. ومن ثم فإن مسئوليتها كبيرة في الإسهام في التربية الخلقية. ومن ثم فواجبها أن يكون عرضها دائماً للنماذج الخيرة، وأن تعمل على مساندة هذه النماذج بكافة الوسائل المتاحة لها. وأن تتجنب في حسم كل ما من شأنه أن يحطم ما يقوم به المربون، والمصلحون. وعليها كذلك أن تتبنى القيم الخلقية الإسلامية الأصيلة، وهي قيم إنسانية تتلاءم مع خصائص الطبيعة الإنسانية، وتعمل على نشرها، والترويج لها. وبذلك تستطيع هذه الأجهزة المهمة أن تسهم إلى حد كبير في التغلب على كثير من الأمراض الخلقية، التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية.

(هـ) وواجب الأجهزة المسئولة في كل المواقع، أن تشجع الاتجاه إلى غرس تلك القيم الخلقية الإسلامية، في نفوس الأفراد والجماعات، وأن تقدم لها كل التسهيلات المطلوبة، وأن تأخذ بيدها في القضاء على كل المعوقات التي تحد من تنفيذ تلك البرامج، أو المناهج التربوية الخلقية. وبهذا الاتجاه الخلقي نستطيع أن نجزم أن ما تشكو منه هذه الهيئات من فشل في كثير من المواقع، أو إخفاق في تحقيق الخطط المرسومة، سوف يخف إلى حد كبير إن لم يقض على مصدر الشكوى تماماً. وبذلك تستطيع هذه الأجهزة والهيئات أن تحقق نجاحاً منقطع النظير، وسوف يكون ما تخطط له، وما تهدف إليه، سهل التحقيق، قريب المنال. قال تعالى: (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصلكم به لعلكم تتقون) [الأنعام: ١٥٣] وقال: (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين. وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون) [الزخرف: ٣٦ — ٣٧].

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين. وسلام على عباده المرسلين. ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

المصادر والمراجع

أولا: التفاسير :

ـ **تفسير ابن كثير** ـ ط دار الشعب.

ـ **تفسير الطبري**.تحقيق: محمود شاكر وأخيه. مصر. دار المعارف، بعض المجلدات.

ثانياً: المخطوطات :

ـ ابن تيمية: **الجمع بين العقل والنقل** (الجزء الرابع)، مخطوط بمكتبة دخنة بالرياض، بالسعودية. رقم: ٨٦/١٨٩.

ـ ابن تيمية: **قاعدة في المحبة**. مخطوط بمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ١٢٩ — تصوف.

ثالثاً: المطبوعات :

ـ ابن تيمية: **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق: محمد حامد الفقي. مصر. مطبعة الرسالة المحمدية. ط/٢. ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

ـ ابن تيمية **الإيمان**. تصحيح وتعليق د. محمد خليل هراس. القاهرة. دار الطباعة المحمدية. بدون تاريخ.

ـ ابن تيمية: **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. مصر. مطبعة المدني، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م. (أربعة أجزاء).

ـ ابن تيمية: **جامع الرسائل**: تحقيق. د. محمد رشاد سالم. مصر. مطبعة المدني. ط/١، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

ـ ابن تيمية: **الحسنة والسيئة**: تحقيق. محمد جميل غازي. مصر. مطبعة المدني، ١٩٧٢م.

ـ ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**. المطبعة الباكستانية.
ـ ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق: محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور. مصر. مكتبة الشعب، ١٩٧١م.
ـ ابن تيمية: **الصفدية**. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. الرياض. السعودية، جـ/١، ١٣٩٦.
ـ ابن تيمية: **العبودية**. دمشق، المكتب الإسلامي، ط٥، ١٣٨٩هـ.
ـ ابن تيمية: **الفتاوي الكبرى**. (خمس مجلدات).
ـ ابن تيمية: **فتاوي الرياض**. ست وثلاثون مجلداً كبيراً. الرياض. السعودية. سنوات مختلفة.
ـ ابن تيمية: **مجموع الرسائل والمسائل**: تحقيق د. محمد رشيد رضا. مصر. مطبعة المنار، ١٣٤٩.
ـ ابن تيمية: **مجموعة الرسائل الكبرى**: مصر. مطبعة صبيح ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
ـ ابن تيمية: **النبوات**: مصر. المطبعة السلفية، ١٣٨٦هـ.
ـ ابن تيمية: **نقض تأسيس الجهمية**: تصحيح. محمد بن عبدالرحمن بن قاسم. مكة المكرمة.
مجلدان: المجلد الأول: ١٣٩١هـ.
المجلد الثاني: ١٣٩٢هـ.
ـ ابن حزم: **الأخلاق والسير**: (٣٨٤هـ ـ ٤٥٦هـ) بيروت. اللجنة الدولية لترجمة الروائع. سنة ١٩٦١م.
ـ ابن سينا: **تسع رسائل في الحكمة**. مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط/١، ١٣٥٣هـ.
ـ ابن سينا: **مجموع رسائل الشيخ الرئيس**. دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ.
ـ ابن سينا: **النجاة**: جـ/١. ط/٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
ـ ابن القيم: **الروح**: مصر. مطبعة صبيح. ط/٣، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
ـ ابن المبارك: **الزهد والرقائق**: تحقيق. حبيب الرحمن الأعظمي. الهند. مجلس إحياء المعارف، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
ـ ابن مسكويه: **تهذيب الأخلاق**: بيروت. مكتبة الحياة، ١٩٦١م.
ـ أبو الأعلى المودودي: **الحضارة الإسلامية**. ط/٢. بيروت. دار العربية للطباعة والنشر، والتوزيع، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

ــ أحمد أمين: **الأخلاق**. بيروت. دار الكتاب العربي. ط/٣، ١٩٦٩م.
ــ د. أحمد الخشاب: **الإجتماع الديني**: مصر، مكتبة القاهرة الحديثة. ط/٣، ١٩٧٠م.
ــ د. أحمد عكاشة: **الطب النفسي المعاصر**. مصر، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
ــ د. أحمد محمد عبدالرحمن: **الفضائل الخلقية في الإسلام**: كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة، ١٩٧٧م. (رسالة دكتواره).
ــ د. أحمد محمود صبحي: **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**. مصر. دار المعارف، ١٩٦٩م.
ــ أفلاطون: **جمهورية أفلاطون**. ترجمة: حنا خباز، بيروت. دار التراث، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
ــ أندرية هوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**. الجزء الأول. تعريب: على مقلد ــ شفيق حداد ــ عبدالحسن. بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.
ــ هـ. أ. أوفرستريت: **العقل الناضج**. ترجمة: د. عبدالعزيز القوصي، السيد محمد عثمان. مصر. مؤسسة فرانكلين. ط/٢، ١٩٦٣م.
ــ أ. تيتارنكو: **الأخلاق والسياسة**. ترجمة: شوقي جلال، مصر. دار الثقافة الجديدة، ط/١، ١٩٧٥م.
ــ د. توفيق الطويل: **جون ستيوارت مل**. مصر. دار المعارف. بدون تاريخ ٦/٤٠ من سلسلة نوابغ الفكر الغربي.
ــ د. توفيق الطويل: **الفلسفة الخلقية**. نشأتها وتطورها. الاسكندرية نشر منشأة المعارف، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط/١، ١٩٦٠م.
ــ د. توفيق الطويل: **العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي**: مصر. دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
ــ جون كارل فلوجل: **الإنسان، والأخلاق، والمجتمع**، ترجمة: عثمان نوية ــ د. سعد الغزالي.
مراجعة: د. عبدالعزيز القوصي، أمين مرسي قنديل، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٦٦م.
ــ الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**: تحقيق: محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم. مصر. مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

ـ جيمس كولينز: **الله في الفلسفة الحديثة**. ترجمة: فؤاد كامل. مصر. مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٣م.
ـ ديكارت: **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة: د. عثمان أمين. مصر. الإنجلو. ط/٢ ـ ١٩٧٤م.
ـ د. زكريا إبراهيم: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. مصر. مكتبة مصر. ط/١، ١٩٦٨م.
ـ د. زكي مبارك: **الأخلاق عند الغزالي**. مصر. المكتبة التجارية. بدون تاريخ.
ـ د. السيد محمد بدوي: **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**. الاسكندرية. دار المعارف، ١٩٦٧م.
ـ الأشعري: **مقالات الإسلاميين**: تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، ط/٢، ١٧٨٩هـ/١٩٦٩م. جـ/١، جـ/٢.
ـ د. عادل العوا: **المذاهب الأخلاقية**. جـ/٢، دمشق. مطبعة الجامعة السورية، ١٣٨٧هـ/١٩٥٩م.
ـ القاضي عبدالجبار: **المغنى في التوحيد والعدل**. جـ/٤ تحقيق: محمد مصطفى حلمي، دا. أبو الوفا الغنيمي. مصر الدار المصرية للتأليف والترجمة.
ـ د. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ/١. مصر. دار المعارف، ١٩٦٦م.
ـ د. علي عبدالواحد وافي: **فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة**. مصر. ط/١، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.
ـ الفارابي: **السياسات المدنية**: دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٦هـ.
ـ الفارابي: **كتاب تحصيل السعادة**. دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٦هـ.
ـ الفارابي: **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**. دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٦هـ.
ـ الفارابي: **كتاب الملة: تحقيق وتعليق**: محسن مهدي. بيروت. دار المشرق، ١٩٦٨م.
ـ الغزالي: **إحياء علوم الدين**. مصر. دار إحياء الكتب العربية. بدون تاريخ، جـ/٣ ـ ٤.
ـ كانت: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. تعريب، د. عبدالغفار مكاوي. مصر. الدار القومية للطباعة والنشر: ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي. بيروت. دار النهضة، ١٩٧٠م.

ـــ كرسون: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**. ترجمة: د. عبدالحليم محمود، أبو بكر ذكري. القاهرة. م. الحلبي، ١٩٤٦م.

ـــ الكسيس كاريل: **الإنسان ذلك المجهول**. تعريب: شفيق أسعد فريد. بيروت، مؤسسة المعارف. بدون تاريخ.

ـــ الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور. مصر. مكتبة الحلبي ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

ـــ د. كمال دسوقي: **دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس**. مصر. المطبعة الفنية الحديثة. جـ/١، ١٩٦٩م.

ـــ لويس ديكنسون: **فلسفة الخير**: ترجمة. رمزي حليم يس. الإنجلو. مصر. بدون تاريخ.

ـــ الإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي. المتوفي سنة ٣٥٤هـ: **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**: تحقيق. محمد محي الدين عبدالحميد ـــ محمد عبدالرازق ـــ محمد حامد الفقي. بيروت ـــ لبنان، دار الكتب العلمية ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

ـــ د. محمد جلال شرف، د. عبدالرحمن محمد عيسوي: **سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام**: الاسكندرية، منشأة المعارف، سنة ١٩٧٢م.

ـــ د. محمد سعيد رمضان البوطي: **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. دمشق، نشر وتوزيع المكتبة الأموية. مطبعة «العلم» ط/١، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

ـــ د. محمد عبدالقادر حاتم: **الرأي العام وتأثره بالإعلام والدعاية**. لبنان. مكتبة لبنان. ١٩٧٣م.

ـــ د. محمد عبدالله دراز: **دستور الأخلاق في القرآن**: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن.

تعريف وتحقيق وتعليق: د. عبدالصبور شاهين. مراجعة: د. السيد محمد بدوي. دار البحوث العلمية ـــ الكويت، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط/١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

ـــ د. محمد عبدالله دراز: **نظرات في الإسلام**. دمشق.

ـــ د. محمد عبدالله دراز: **دراسات إسلامية**: الكويت. دار القلم. ط/٢، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
ـــ د. محمد عزيز الحبابي: **الشخصانية الإسلامية**، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩م.
ـــ د. محمد عماد الدين إسماعيل: **المنهج العلمي وتفسير السلوك**. مصر. مكتبة النهضة. ط/٢، ١٩٧٠م.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **التصوف طريقة وتجربة ومذهباً**. مصر، ١٩٦٨م.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **دراسات فلسفية، وأخلاقية**؛ مصر. مكتبة دار العلوم ١٩٧٧م.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **الإسلام بين الأديان**. مصر، مكتبة دار العلوم.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **من التراث الصوفي**. جـ/١. مصر. دار المعارف. ط/١، ١٩٧٤م. حـ٢/ مصر مكتبة الشباب. بدون تاريخ.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **من قضايا الفكر الإسلامي**. مصر. مكتبة دار العلوم ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
ـــ د. محمد كمال جعفر: **آفاق الانبثاق الإسلامي في فلسفة الجمال والفن**. بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر ع/١١. يوليو سنة ١٩٧٧م.
ـــ د. مصطفي محمد حلمي: **الأخلاق الإسلامية في رأي ابن تيمية**: بحث نشر بمجلة كلية التربية ـــ جامعة الرياض ع/١، ١٣٩٧هـ.
ـــ د. مقداد يالجن: **الاتجاه الأخلاقي في الإسلام**: نسخة رسالة الماجستير غير المطبوعة. بمكتبة كلية دار العلوم.
ـــ د. مقداد يالجن: **التربية الأخلاقية الإسلامية**. مصر. مكتبة الخانجي. ط/١، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
ـــ مورو بيرجر: **العالم العربي اليوم**، ترجمة: محي الدين محمد. بيروت، دار شعر. ط/١. آب (أغسطس) ١٩٦٣م.
ـــ د. نجيب بلدى: **مراحل الفكر الأخلاقي**، دار المعارف، ١٩٦٢م.
ـــ د. نظمي لوقا: **الحقيقة**، مصر، عالم الكتب، ١٩٧٢م.
ـــ ولتر لبمان: **مدخل إلى علم الأخلاق**، ترجمة إنعام المفتي، بيروت، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
ـــ وليم مكدوجل: **الأخلاق والسلوك والحياة**. تعريب، جبران سليم إبراهيم. مصر وزارة التربية والتعليم. نشر مكتبة مصر ١٩٦١م.

ـــ يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**. مصر. دار المعارف. ط/٣، بدون تاريخ.

ـــ هاد فيلد: **علم النفس والأخلاق**. ترجمة: محمد عبدالحميد أبو العزم. مصر. مكتبة مصر. بدون تاريخ.

– Arthur O.Lovejoy; Reflections on Human Nature Johns HopKins Press, Paltimore, U.S.A, 1968.

رابعاً: الاحـالات :

ـــ ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق: د. سليمان دنيا. مصر. دار المعارف. سنة ١٩٦٠م.

القسم الأول ـــ القسم الثالث ـــ القسم الرابع.

ـــ أبو بكر ذكرى: **تاريخ النظريات الأخلاقية**، مصر. دار الفكر العربي ط/٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

ـــ د. عبدالفتاح عبدالله بركة: **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**. مصر. مجمع البحوث الإسلامية جـ/٢.

ـــ القشيري: **الرسالة القشيرية**. ط. صبيح، ١٩٦٩م.

ـــ جان كزنوف: **السعادة والحضارة**، ترجمة: د. عادل العوا. دمشق. مطبعة جامعة دمشق، ١٣٩١هـ/١٩٧٢م.

ـــ القاضي عبدالجبار: **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق: د. عبدالكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، ط/١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

ـــ د. عمر محمد التومي الشيباني: **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**. الدار العربية للكتاب. ليبيا. تونس. ط/٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

ـــ محمد الطاهر بن عاشور: **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. تونس. الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م.

ـــ د. نبيل السمالوطي: **دراسة حول مجتمع الإنسان**. مصر. مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٧م.

ـــ الهجويري: **كشف المحجوب**: النسخة الانجليزية. ترجمة نيكلسون، ١٩٥٩م.

مختصرات :

ف. ض : فتاوي الرياض ـــ فتاوي: فتاوي الرياض ـــ م: مجموعة.


Bibliotheca Alexandrina
03383352